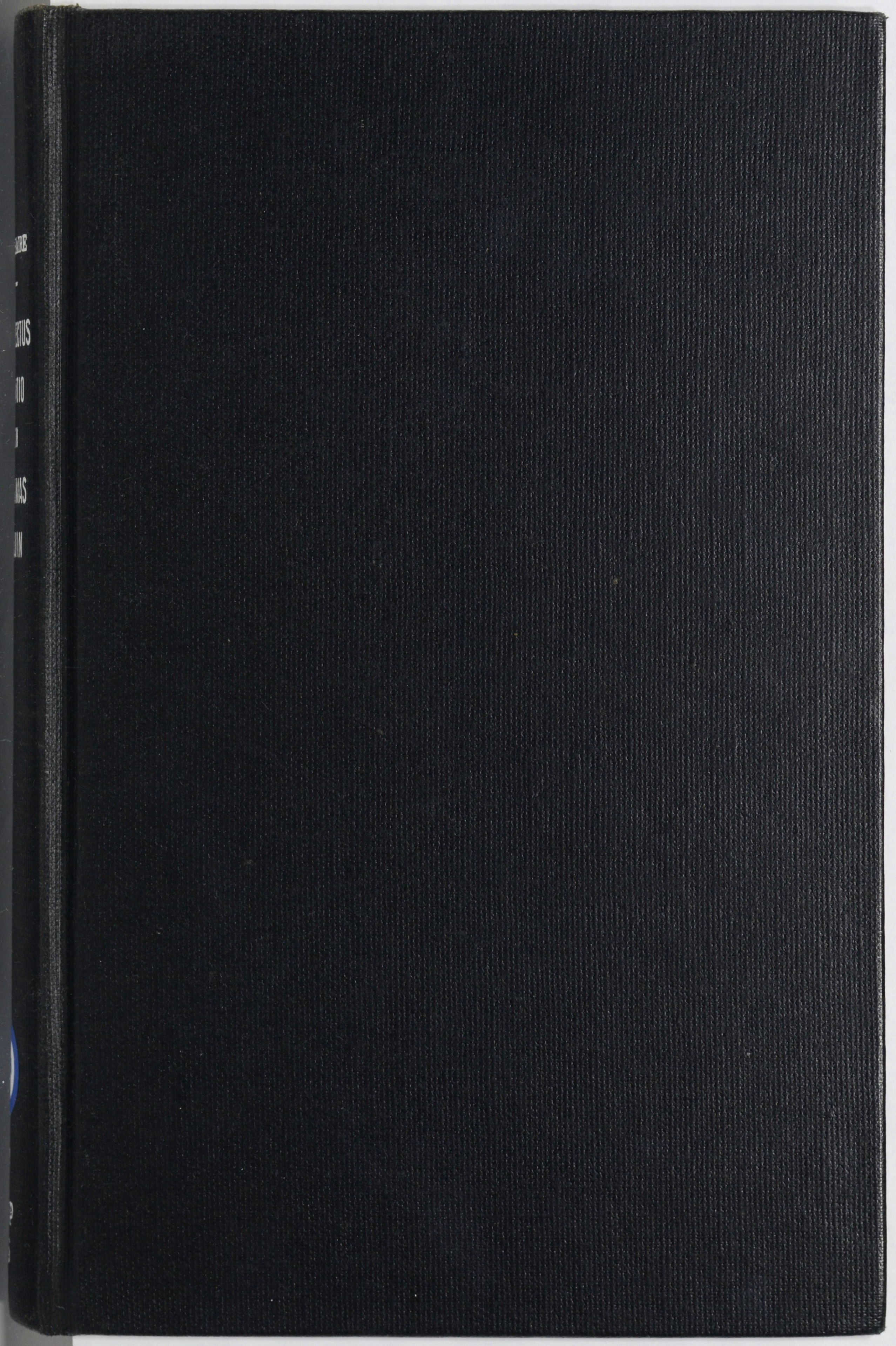


PUBLICATIONS

DE

L'INSTITUT D'ÉTUDES MÉDIÉVALES

D'OTTAWA

MÊME COLLECTION

I. Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle.
Première série. Un vol. gr. in-8, 200 pages, 4 hors-texte. . . . 25 fr.

M.D. Chenu, *Maîtres et bacheliers de l'Université de Paris vers* 1240. *Description du manuscrit Paris, Bibl. Nat. lat.* 15652.
Th. Charland. *Les auteurs d'« Artes praedicandi » au XIIIe siècle.*
L. Lachance. *Saint Thomas dans l'histoire de la logique.*
G.-Ed. Demers. *Les divers sens du mot « ratio » au moyen âge. Autour d'un texte de Maître Ferrier de Catalogne* (1275).
J.-M. Parent, *La notion de dogme au XIIIe siècle.*
G. Albert, J.-M. Parent, A. Guillemette. *La légende des trois mariages de sainte Anne. Un texte nouveau.*
G. et J. de Jocas. *Le livre d'heures de la famille de Jocas.*

II. Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle.
Deuxième série. Un vol. gr. in-8, 210 pages. . . . . 25 fr.

E. Longpré. *Gauthier de Bruges.*
R. Martineau. *La* Summa de divinis officiis *de Guillaume d'Auxerre.*
J. Peghaire. *La notion dionysienne du Bien selon les commentaires de S. Albert le Grand.*
F. Drouin. *Le libre arbitre dans l'organime psychologique selon S. Albert le Grand.*
M. Bergeron. *La structure du concept de personne : histoire de la définition de Boèce.*
M.-D. Chenu. *La psychologie de la foi dans la théologie du XIIIe s.*
L. Taché. *Chorévêques et Abbés.*

III. G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay. **La Renaissance du XIIe siècle. Les écoles et l'enseignement.**
Un vol. gr. in-8°, 324 pp. . . . . 32 fr.

IV. M. M. Desmarais. **S. Albert le Grand docteur de la médiation mariale.**
Un vol. gr. in-8°, 172 pp. . . . . 18 fr.

V. L.-M. Régis. **L'opinion selon Aristote.** Un vol. gr. in-8°, 284 pp. . . 25 fr.

EN PRÉPARATION :

Th. M. Charland. **Les « Artes praedicandi ». Contribution à l'histoire de la rhétorique au moyen âge.**
J. M. Parent. **La création selon l'École de Chartres au XIIe siècle.**
R. M. Martineau. **La « Summa aurea » de Guillaume d'Auxerre.**
Les traités contemporains « De principiis naturae » de S. Thomas et de Jean de Sècheville, recteur de l'Université de Paris (1256).

Collection publiée
avec le concours de l'Institut Scientifique Franco-Canadien.

PUBLICATIONS
DE L'INSTITUT D'ÉTUDES MÉDIÉVALES D'OTTAWA

VI

INTELLECTUS ET *RATIO*

SELON

S. THOMAS D'AQUIN

PAR

J. PEGHAIRE, C. S. Sp.

PARIS
LIBR. PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE

OTTAWA
INST. D'ÉTUDES MÉDIÉVALES
95, AVENUE EMPRESS

1936

A

MA MÈRE

ET

A MA TANTE,

MA SECONDE MÈRE

INTRODUCTION

Le thomisme est une doctrine vivante. Il doit par conséquent s'accroître sans cesse, soit par l'intussusception d'éléments nouveaux inconnus à son créateur, soit par le développement de telle ou telle de ses thèses sur lesquelles ne se portait pas l'attention du XIIIe siècle.

Parmi ces éléments nouveaux au sujet desquels se pose la question d'une incorporation possible dans le système de saint Thomas, se place en tout premier rang une philosophie de l'intuition, de cette opération de l'esprit qui consiste, selon le *Vocabulaire de la Société française de Philosophie*, « en une vue directe et immédiate d'un objet de pensée actuellement présent et saisi dans sa réalité individuelle ». En elle, la pensée contemporaine, le bergsonisme surtout et les philosophies qu'il inspire, a cru découvrir une perfection de connaissance dont s'avérait incapable le concept abstrait, accusé par surcroît de morceler et donc d'appauvrir la réalité. Sur elle Bergson a édifié toute une métaphysique, qui, libérée des négations du matérialisme et de l'agnosticisme, ne semble pas cependant pouvoir être acceptée d'emblée par un esprit soucieux de vérité théologique et même simplement philosophique.

Le disciple de saint Thomas ne peut ignorer un problème de cette importance. Sans doute doit-il se garder de prendre des positions incompatibles avec les principes essentiels de la synthèse thomiste. Mais, convaincu que le Docteur Angélique n'a pas tout dit, il se demandera s'il n'y a pas dans cette notion une valeur et un élément de progrès qu'il serait anti-thomiste de négliger. Un Maritain ne fait-il pas de l'intuition de l'*ens in quantum ens* — d'une intuition « au

sens que nous pouvons recevoir de la philosophie moderne » — la cause de l'habitus métaphysique? (1).

Différent, mais assez proche cependant, un autre problème se pose au thomiste d'aujourd'hui. Qu'on le veuille ou non, depuis Descartes, depuis Kant surtout, la valeur de notre connaissance a été mise en question. Après l'avoir quelque peu boudé, les Scolastiques sont à l'heure actuelle à peu près d'accord pour reconnaître la légitimité de ce problème moderne ; beaucoup même y voient un progrès authentique. Ils sont aussi pratiquement d'accord sur sa solution : notre connaissance se justifie parfaitement, et cela du dedans, par une analyse — qui n'est pas d'ailleurs sans subtilité — de jugements tenus par tous comme certains. Dans cette analyse, on découvre que la certitude découle de ce que nous prenons irrésistiblement conscience d'avoir, dans ces cas, saisi immédiatement le réel dans son être concret. Cette saisie, à propos de laquelle certains ont prononcé le mot d'intuition, comment s'harmonise-t-elle avec la doctrine, essentielle au thomisme historique, selon laquelle le concret corporel n'est atteint qu'indirectement et le concret spirituel qu'analogiquement?

Problèmes, on le voit, qui touchent au fond même de la philosophie thomiste, ou mieux de la philosophie tout court. Pour les résoudre, ne faut-il pas commencer par connaître avec précision la doctrine de saint Thomas, sinon sur ces

(1) J. Maritain, *Sept leçons sur l'être*, Paris, Téqui, 1934, pp. 54-57. — La notion même d'intuition est fort discutée, non seulement chez les modernes, mais aussi parmi les thomistes. Ainsi le P. Roland-Gosselin O. P. (*Peut-on parler d'intuition dans la philosophie thomiste*?, dans *Philosophia perennis*, *Festgabe* J. Geyser, t. II, pp. 709-730) et son confrère le P. Simonin (cf. *Bulletin Thomiste*, 1932, n. 377 et 1935, n. 590) acceptent purement et simplement la définition du *Vocabulaire de la Société Française de Philosophie*, et en conséquence nient fermement qu'en thomisme il puisse être question d'intuition intellectuelle, ici-bas du moins. Au contraire, le P. Le Rohellec C. S. Sp. (cf. *Problèmes philosophiques*, Paris, Téqui, 1932, pp. 51-63) et l'abbé R. Jolivet (*L'intuition intellectuelle et le problème de la métaphysique*, dans *Archives de Philosophie*, t.XI, cah.II, 1934) rejettent cette définition et regardent comme intuitives la connaissance du singulier matériel et celle de l'âme par elle-même, telles que les présente le thomisme. Bien plus l'appréhension du *quod quid est* et celle des premiers principes sont, d'après eux, une intuition, imparfaite sans doute, mais véritable.

points eux-mêmes, puisqu'au XIII[e] siècle ils n'étaient pas en cause, mais sur les thèses auxquelles aujourd'hui on devrait les rattacher? Ne faut-il pas en étudier et en montrer toutes les nuances et toutes les potentialités? C'est donc sur une étude historique aussi pénétrante que possible que doit être basée la réponse thomiste à ces problèmes actuels.

C'est cette étude que je voudrais amorcer en établissant la pensée exacte de saint Thomas sur le couple *intellectus* et *ratio.* En effet si l'intuition a quelque chance de pouvoir être insérée dans le thomisme, c'est par cette porte qu'elle devra nécessairement y entrer.

Qu'on ne s'imagine pas que c'est là une de ces distinctions subtiles et purement verbales dont, pensent les modernes, la scolatique a tant usé et abusé. Dans son ouvrage récent, sur *La Pensée,* M. Maurice Blondel rencontre cette « distinction traditionnelle, mais souvent négligée aujourd'hui ou abordée d'une façon accessoire ». Il voit en elle le moyen de débrouiller l'imbroglio de notre vie intellectuelle ; il ose même écrire : « Les modernes ont souvent perdu de vue cette distinction et c'est là une des raisons de leur rationnalisme outrancier, de leur idéalisme tendant au subjectivisme... Depuis quelques années plusieurs de nos contemporains (sans parler des représentants et des historiens de la tradition scolastique qui ont attiré l'attention sur ces définitions importantes) comprennent la justesse et l'intérêt de l'ancienne distinction ; mais souvent leurs conceptions restent flottantes et le rapport de *ratio* et *intellectus,* l'emploi propre à chacune de ces puissances, leur concours et leur union finale demeurent vagues ou même fausses (1) ».

De fait, déjà avant la guerre, le P. Rousselot, S. J., dans son ouvrage sur *L'intellectualisme de saint Thomas* en avait souligné la fécondité. En 1928, le P. Romeyer, S. J., aux premières pages de son *Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain,* déclare y voir l'élément « qui li-

(1) M. Blondel, *La Pensée,* Paris, Alcan, 1934, t. I, pp. 200 et 201, où il expose comment s'emboîte notre distinction dans le processus par lequel la pensée s'efforce de conquérir l'idée de Dieu. Il y attache tant d'importance qu'il consacre tout son 26[e] excursus (pp. 370-377) à en déterminer la portée exacte.

mite beaucoup, sans la supprimer tout à fait, la nocivité spéculative » de l'hylémorphisme aristotélicien accepté trop aveuglément par saint Thomas. L'année suivante, la controverse Romeyer-Peillaube, soulevée à l'occasion de ce travail, s'attarda longuement sur *intellectus et ratio*. En 1932, l'ouvrage de l'allemand A. Hufnagel, *Intuition et connaissance dans saint Thomas*, en 1934, les réflexions de M. Blondel, ci-dessus citées, et surtout le chapitre que lui consacre M. R. Jolivet dans son essai sur *L'intuition intellectuelle et le problème de la métaphysique*, tout cela prouve à l'évidence que l'on sent de plus en plus que ce couple se situe vraiment à l'un des carrefours de la pensée thomiste (1).

C'est dans le prolongement de ces travaux que voudrait se placer le mien. Toute mon ambition a été de réaliser une recension sinon exhaustive, du moins aussi complète que possible, de tous les textes dans lesquels saint Thomas fait intervenir directement ou non le couple *intellectus* et *ratio*, de les classer méthodiquement de telle façon que s'éclairant mutuellement les uns les autres, l'on puisse parvenir à un exposé intégral et nuancé de la pensée de saint Thomas.

Dans la poursuite de ce but, j'ai cru pouvoir m'en tenir aux seuls ouvrages du Docteur Angélique et laisser hors de mon horizon les commentateurs de toute sorte. Sans mé-

(1) P. Rousselot, S. J., *L'intellectualisme de saint Thomas*, Paris, Beauchesne, 1e édition, 1908 ; 2e éd., 1924 : « On ne saurait exagérer, en philosophie thomiste, l'importance de cette distinction ». p. 56.

B. Romeyer, S. J., *Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain*, dans *Archives de Philosophie*, vol. VI, cah. II, surtout p. 8-11. Dans la note de la page 9-10, on lit : « L'hylémorphisme d'Aristote a empêché saint Thomas de surbordonner sur toute la ligne l'abstrait au concret, le concept à l'intuition intellectuelle, de faire dériver en tout l'universel de l'absolu. Lacune réelle dont il importe de savoir quel fut le premier responsable, lacune qui ne doit pas nous empêcher d'ouvrir les yeux sur les mérites de la partie fondamentale du système conceptuel de saint Thomas, lacune dont l'heureuse distinction entre *intellectus* et *ratio* limite beaucoup, sans la supprimer tout à fait, la nocivité spéculative ».

Revue de Philosophie, 1929, pp. 246-249 ; 553-560 ; 664-672.

A. Hufnagel, *Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin*, Münster, Aschendorff, 1932, surtout pp. 193-200.

R. Jolivet, *op. cit.*, pp. 36-54.

connaître la valeur d'un Cajetan ou d'un Sylvestre de Ferrare, il m'a semblé que le caractère historique de ma recherche m'obligeait d'expliquer saint Thomas par saint Thomas lui-même (1).

Pour la même raison, j'aurais dû suivre la pensée de saint Thomas selon l'ordre chronologique de ses ouvrages. Ce fut mon intention première et c'est dans cet ordre que j'ai mené le dépouillement des textes. Mais je me suis très rapidement aperçu que, sur le point précis qui m'occupait, saint Thomas avait pris dès son Commentaire sur les Sentences sa position définitive. Dans ces conditions, c'eût été s'exposer à d'incessantes redites que de garder l'ordre chronologique.

Dès le début, se posait un petit problème grammatical : faut-il traduire les deux mots *intellectus* et *ratio* ? Parmi les travaux publiés, plusieurs se sont contentés d'une transcription matérielle, *intellect* et *raison* ; d'autres ont proposé : *entendement* et *raison* ; d'autres ont cru pouvoir interpréter : *intuition* et *discours*. Beaucoup plus nombreux sont ceux qui gardent purement et simplement les mots latins. Je crois que c'est le meilleur parti, du moins dans une recherche comme celle-ci où toute traduction semblerait déjà une solution.

Il me reste à remercier ceux à qui ces pages doivent de paraître : le R. P. Chenu, O. P., tout d'abord, fondateur et directeur de l'*Institut d'Études Médiévales* d'Ottawa, qui non seulement a voulu que ce travail soit donné, sous forme de cours, aux élèves de l'Institut, mais l'a encouragé, dirigé et redressé plus d'une fois, et enfin en a positivement désiré la publication dans la collection de l'Institut ; le R. P. Mailloux, O. P., président de ce même Institut, et M. Félix Desrochers qui m'ont toujours facilité l'utilisation sans

(1) D'ailleurs, — trait significatif — la plupart du temps CAJETAN et SYLVESTRE DE FERRARE négligent dans leurs commentaires ce qui nous intéresse ici ; v. g. *In Iam Partem Sum. th.*, q. 68, a. 3 : Utrum Angelus cognoscat discurrendo ?, CAJETAN se contente de dire : « Omnia sunt clara », et il part en guerre contre Scot. Même remarque pour *Sum. th.*, q. 79, a. 8 : Utrum ratio sit alia potentia ab intellectu ?, qui pourtant est un texte central. Pour SYLVESTRE DE F. cf. *I C. Gent.*, c. 57, où la pensée de saint Thomas n'est que glosée.

réserve, l'un de la bibliothèque du Collège Dominicain d'Ottawa et l'autre de celle du Parlement Fédéral du Canada.

Julien PEGHAIRE, C. S. Sp.
professeur de philosophie
au Collège Saint-Alexandre
et à l'Université de Montréal

Collège Saint-Alexandre
Pointe-Gatineau (P. Q.). Canada.
6 janvier 1936

PRÉLIMINAIRES

LES SENS DIVERS DE « RATIO » ET D' « INTELLECTUS »

Dans un article de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, E. Le Roy écrivait : « Soit le mot *Raison*. Il ne correspond pas à un objet simple... A vrai dire, ce mot n'a pas un sens unique, mais un spectre où l'on passe insensiblement d'une couleur à l'autre ». Lui faisant écho, le P. de Tonquédec, S. J., dans sa *Critique de la connaissance*, déclare ce même mot *ratio* « l'un des plus vagues et des plus difficiles dans la langue thomiste, comme son correspondant grec λόγος, dans la langue d'Aristote » (1). Tout en gardant plus d'ho-

(1) E. Le Roy, *Sur quelques objections adressées à la nouvelle philosophie*, dans *Revue de Mét. et de Mor.*, mai 1901, p. 301. J. de Tonquédec, S. J., *La critique de la connaissance*, Paris, 2e éd., 1929, p.293. Voir aussi : G. E. Demers, du Séminaire de Québec, *Les divers sens du mot* Ratio *au moyen-âge*, dans *Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle*, Ie série, Collection de l'Institut d'Études médiévales d'Ottawa, Paris-Ottawa, 1932, p. 105-139. Et, plus généralement, A. Yon, Ratio *et les mots de la famille de* reor. *Contribution à l'étude historique du vocabulaire latin*. Paris, 1933.

Dans le même ordre d'idées, M. Maurice Blondel, dans l'excursus déjà cité, fait les réflexions suivantes que l'on nous permettra de reproduire tout au long : « Que l'on réfléchisse sur cette réalité protéiforme, sur cette « Raison » qui n'est peut-être qu'un « être de raison » et une étiquette collective. Comment en effet accorder entre elles tant de diverses applications ? Que de sens hétérogènes et de doutes contraires : la raison est-elle une puissance subsistante ? un ordre noétique ? une faculté spécifique de l'être raisonnable et isolable en lui ? le Rationnel est-il un réel ontologique ou une initiative pneumatique ? Consiste-t-il en rapports, et ces rapports sont-ils ou objectifs comme une nécessité ou une contingence, ou un décret subjectif (*sit pro ratione voluntas*) ? Est-il un agent de liaison entre l'empirique et l'intelligible, entre la nature et l'esprit ? Est-il la loi suprême ? Ou bien encore n'est-il qu'une ébauche, une anticipation, un échafaudage, un viatique ? Un peu de tout cela peut-être ». *op. cit.*, p. 371.

mogénéité sous leur diversité même, les significations du mot *intellectus* ne sont pas moins variées. Il nous faut donc tout d'abord préciser de quelle *ratio* et de quel *intellectus* nous entendons parler.

Sens divers de « ratio »

Dès le premier livre de son Écrit sur les Sentences, saint Thomas distingue dans *ratio* deux significations principales : c'est d'abord ou un acte ou une faculté de connaissance caractéristique de l'être dit « raisonnable » ; c'est ensuite quelque chose de logique (*est nomen intentionis*) et représente soit la définition d'une chose, soit une argumentation. Quelques années plus tard, commentant le *De Divinis Nominibus* du Pseudo-Denys, il précise que le *λόγος* -*ratio* a quatre significations : il désigne d'abord une faculté de connaissance ; en second lieu, une cause soit dans l'ordre ontologique soit dans l'ordre logique, au sens de motif ou d'argument ; troisièmement une reddition de comptes, comme dans l'Évangile où l'on voit le roi qui *rationem coepit ponere cum servis suis* ; enfin cette notion universelle tirée de la considération d'une multitude d'individus, ainsi parle-t-on de la *ratio hominis*, c'est-à-dire, de cette notion qui exprime la nature humaine commune, résultat de l'abstraction de toutes les notes particulières aux individus (1).

En laissant de côté le sens de « reddition de comptes » qui ne relève pas de la philosophie, nous avons trois sens

(1) Cf. *I S.*, D. 33, q. 1, a. 1, ad 3 : « Sciendum est autem quod *ratio* sumitur dupliciter : quandoque enim ratio dicitur id quod est in ratiocinante, scilicet ipse actus rationis, vel potentia quae est ratio ; quandoque autem ratio est nomen intentionis, sive secundum quod significat definitionem rei, prout ratio est definitio, sive prout ratio dicitur argumentatio ». *In lib. De Div. Nom.* c. 7, lec. 5, (éd. Mandonnet, *Opuscula sancti Thomae,* t. II, p. 537) : « Ex nomine autem rationis quatuor intelliguntur. Primo quidem dicitur esse quaedam cognoscitiva virtus... Alio modo ponitur pro causa, ut cum dicitur : Qua ratione hoc fecisti ? id est, qua de causa ?... Tertio modo dicitur ratio etiam computatio, sicut habetur Math. XVIII, quod *rationem coepit ponere cum servis suis...* Quarto modo dicitur ratio aliquid simplex abstractum a multis, sicut dicitur ratio hominis id quod per considerationem abstrahitur a singularibus, ad hominum naturam pertinens ».

principaux exprimant la causalité ontologique ou logique, la nature abstraite d'une chose, donc sa définition, et enfin une faculté de connaissance (1). Nous n'avons à considérer que la *ratio-faculté*, et encore, dans cette acception déjà bien restreinte, il nous faudra faire des coupes sombres.

Nous négligerons tout d'abord la *ratio particularis*. Saint Thomas en fait une faculté de connaissance sensible et l'identifie avec la « cogitative ». En effet entre l'opération de ce sens interne et celle de la *ratio*, faculté immatérielle, il y a analogie de proportionnalité : « Interdum autem ipsa vis cogitativa, quae est potentia animae sensitivae, *ratio* dicitur, quia confert (c'est-à-dire procède par une sorte de discours) inter formas individuales (d'où son nom de *ratio particularis*) sicut ratio proprie dicta inter formas universales, ut dicit Commentator in III° De Anima, com. 58. » On peut donc mettre entre ces deux *rationes* la proportionalité suivante :

$$\frac{\text{ratio particularis}}{\text{formis individualibus}} = \frac{\text{ratio proprie dicta}}{\text{formis universalibus}} \text{ (2)}$$

La *ratio* dont nous allons nous occuper sera donc une faculté immatérielle. Dans plus d'un texte, saint Thomas comprend sous ce nom, non seulement la faculté de connaissance, mais aussi celle d'appétition et les oppose à la partie sensitive de notre être, à la *sensualitas*, comme il dit à la suite de saint Augustin, parce que faculté de connais-

(1) Voici à titre d'exemples quelques textes que l'on pourrait multiplier aisément : *II S.*, D.39, q. 1, a. 2 : « Respondeo dicendum quod cum in peccato sit ratio mali et praeter hoc ratio culpae... velle enim mala malum est, sed intelligere mala non est malum, cujus ratio sumi potest... Intellectus autem, quamvis sit potentia non affixa organo, tamen cogitur ad aliquid ex ratione vel argumento... » — *I C. G.*, c. 9, n. 6 : « Ut a manifestioribus nobis ad minus manifesta fiat processus, ad illius veritatis manifestationem procedemus, quae rationem excedit, solventes rationes adversariorum et rationibus probabilibus et auctoritatibus (quantum dederit Deus) veritatem fidei declarantes ». Cf. encore *II S.*, D. 24, q. 2, a. 2 ; *III S.*, D. 14, a. 3, sol. 1, ad 1 ; *In Boet. de Trin.*, q. 6, a. 1, ad 1m quest., (éd. Mandonnet, *Opusc. sancti Thomae*, t. III, p. 125) ; etc...

(2) Cf. *De Ver.*, q. 15, a. 1, c ; et encore *II S.*, D. 23, q. 2, a. 2, sol. 1, ad 3 ; D. 24, q. 2, a. 1 ad 3 ; *De Ver.*, q. 14, a. 1 ad 9 ; *I Met.*, lec. 1, n. 15, (Cathala) ; *II De Anim.*, lec. 13, n. 396 (Pirotta) ; *VI Eth.*, lec. 1, n. 1123, (Pirotta) ; *I Sum. th.*, q. 78, a. 4 ; q. 81, a. 3 ; *I-IIae Sum. th.*, q. 30, a. 3 ad 3.

sance rationnelle et appétit immatériel ont en commun de ne pas être « enracinés » dans un organe : « Si vero voluntas consideratur secundum id in quo radicatur, sic cum voluntas non habeat organum corporale, sicut nec intellectus, voluntas et intellectus ad eadem partem animae reducuntur. Et sic quandoque intellectus vel ratio sumitur prout in se includitur utrumque, et sic dicitur voluntas ut in ratione » (1). Nous excluons donc de notre étude tous les textes de ce genre, pour n'avoir affaire qu'à la *ratio*, faculté immatérielle de connaissance.

Et même en ce cas, nous devons distinguer deux emplois de ce mot. Il pourra désigner la faculté immatérielle de connaissance, soit dans Dieu, soit dans l'ange, soit dans l'homme : ce sera le sens large : « Ratio quandoque sumitur *large* pro omni immateriali cognitione et sic ratio invenitur in Deo » (2). Une telle utilisation, saint Thomas la trouvait dans le Pseudo-Denys, ou plus exactement dans la version latine sur laquelle il composait son commentaire et qui traduit par *ratio* le mot *λόγος* appliqué à Dieu ; surtout il suivait un texte des Homélies de saint Grégoire, souvent cité : « Quia videlicet Judaeis, tanquam ratione utentibus rationale animal, id est angelus, praedicare debuit » (3). Mais il y a un emploi plus précis encore — ce sera le nôtre, celui autour duquel tournera toute notre recherche : dans le passage cité au début de cet alinéa, saint Thomas continue : « Alio modo accipitur *proprie* pro vi cognitiva cum discursu, et sic ratio

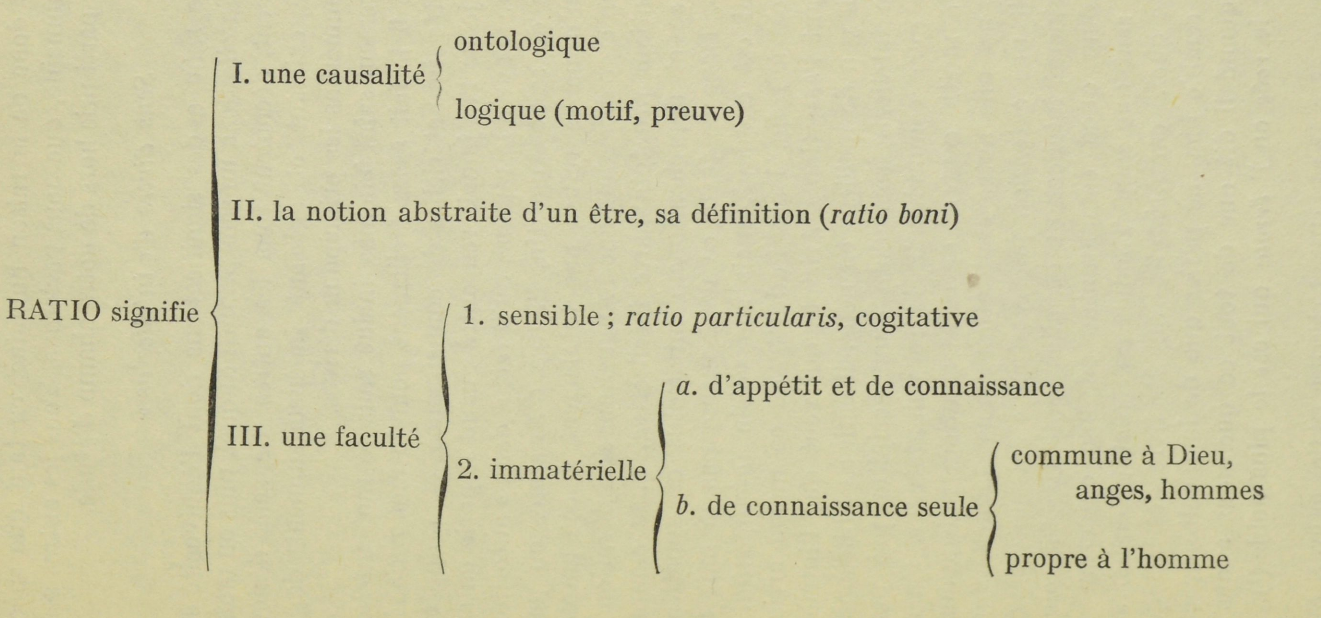
(1) Cf. *De Ver.*, q. 22, a. 10, ad 2 ; et encore *III S.*,D. 33, q. 2, a. 1, sol. 3 ad 3 ; *ibid.*, a. 4, sol. 3 ; *III S.*, D. 27, q. 2, a. 3 ad 1.

(2) *De Ver.*, q. 24, a. 3 ad 1m. Cf. encore *II S.*, D. 3, q. 1, a. 2 ad 4 ; *De Pot.*, q. 9, a. 2 ad 10 ; (ces deux textes visent l'application à la Trinité de la définition boétienne de la personne : « rationalis naturae individua substantia ») ; *De Spir, Creat.*, a. 2 ad 12m ; *I Sum. th.*, q. 3, a. 5, c ; q. 29, a. 3 ad 4m ; q. 51, a. 1 ad 2m ; q. 96, a. 2, c ; II-IIae *Sum th.*, q. 83, a. 10, ad 2m.

(3) *De Div. Nom.*, c. 7. Le texte grec porte : *Λόγος δὲ ὁ Θεὸς ὑμνεῖται πρὸς τῶν ἱερῶν λογίων* (P. G., 3, col. 872), et la version (de Jean Sarrazin, xiie s.) : Ratio autem Deus laudatur a sanctis eloquiis... (éd. Mandonnet, *Opusc. Sancti Thomae,* t. II, p. 536).

Quant à saint Grégoire, cf. *Xe Homélie sur l'Évangile,* P. L. 76, col. 1110 C, que saint Thomas cite par exemple : *I S.*, D. 25, q. 1, a 1 ad 4 ; *I Sum. th.*, qu. 51, a. 1, ad 2 ; *de Pot.*, q. 9, a. 2, ad 10.

TABLEAU DES SENS DE « *RATIO* »



nec in Deo nec in angelis invenitur, sed in hominibus tantum. » C'est donc de la raison humaine, en tant que spécifiquement humaine, que nous parlerons. Tous les autres sens resteront de parti-pris hors de notre champ d'étude.

Sens divers d'« intellectus »

Tandisque *ratio* a des significations dont l'équivocité est indéniable, *intellectus* a un sens primitif duquel, plus ou moins immédiatement, découlent tous les autres. Ce sens désigne une faculté existant et agissant indépendamment de la matière. Enumérons les principaux dérivés.

1. — Rarement saint Thomas inclut sous le mot *intellectus*, comme il le fait assez facilement pour le mot *ratio*, les deux facultés immatérielles de connaissance et d'appétit. Du moins je ne l'ai jamais rencontré quand il parle en son propre nom. D'après la réponse qu'il fait à deux « autorités » tirées l'une de saint Augustin, l'autre d'Aristote, on peut conclure qu'il ne se refuse pas totalement à cet emploi. « Ad primum ergo dicendum quod Augustinus accipit rationem et intelligentiam pro tota parte intellectiva, quae comprehendit in se et apprehensionem intellectus et appetitum voluntatis ». Dans ce texte ce n'est même pas le mot *intellectus* qui est employé, mais son voisin *intelligentia*, et encore accolé à *ratio*. Dans l'ad 12^{m} de ce même article, en expliquant l'assertion d'Aristote qui veut que l'intellect soit ce qu'il y a de meilleur en nous, il écrit : « Philosophus loquitur de intellectu secundum quod accipitur pro parte intellectiva quae comprehendit in se voluntatem ». Encore n'est-il qu'à moitié content de cette solution, puisqu'aussitôt il donne une autre explication dans laquelle *intellectus* reçoit une extension plus vaste : « Vel potest dici quod considerat intellectum et alias potentias absolute, non secundum quod comparantur ad hoc objectum vel illud ». On sent que saint Thomas est plutôt embarrassé et il y a de quoi, car Aristote, au Xe livre des Ethiques (chap. 7) semble bien ne parler que de la faculté de connaissance quand il dit que de tout ce que nous avons en nous, c'est le *νοῦς* ou l' *ἔννοια* qui est le plus noble (1).

(1) *De Ver.*, q. 22, a. 11, ad 1 et 12. L'objection est tirée du liv. X *Ethic.*,

2. — Ce sera donc pratiquement toujours que, pour saint Thomas, *intellectus* désigne la faculté de connaissance immatérielle. Ainsi dans les formules : intellect agent ou intellect passif (qui sont aristotéliciennes), intellect acquis, *intellectus adeptus* (qui vient d'Avicenne et d'Averroès, et que saint Thomas identifie avec l'acte de la faculté, ou intellect en acte second, ce qui est tout différent de la conception d'Averroès) (1).

3. — Cette faculté sera tantôt distinguée de la *ratio* et opposée à elle, tantôt identifiée avec elle. Du premier cas je n'ai pas à m'occuper ici, puisqu'il fera l'objet de cet ouvrage entier. Il faut cependant remarquer que très souvent, au milieu d'un développement qui touche très peu ou même pas du tout à la noétique, saint Thomas, voulant désigner le principe de connaissance immatérielle, se sert des formules : *intellectus et ratio, intellectus vel ratio*, ou même, *ratio sive intellectus aut mens*, sans que l'on puisse dire avec certitude s'il les distingue ou les identifie (2). Il y a par contre des textes où l'identification est évidente ; citons-en deux, typiques, l'un du début, l'autre de la fin de la carrière universitaire de notre auteur, dans lesquels on voit qu'*intellectus* englobe le procédé discursif propre à l'homme et fait, dans ce cas, pendant à *ratio*, employée pour Dieu et pour les anges : « Anima nostra... dupliciter certificatur de aliquibus, lit-on dans le IIIe livre des Sentences, uno modo ex lumine intellectus, qualis est certitudo in demonstrationibus eorum

c. 7, 1177 a 12-27 surtout, où il est affirmé que le bonheur se réalise dans une opération qui sera celle de ce qu'il y a de meilleur en nous, que cela soit le *νοῦς* ou autre chose : *εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο, εἴ τε ἄλλο τι.* Tout le développement qui suit vise à démontrer que ce ne peut être que le *νοῦς*.

(1) Cf. *I Sum. th.*, q. 79, a. 10, c. On remarquera que dans cet article saint Thomas réserve pour l'acte d'intellection le mot *intelligentia* ; ailleurs cependant il emploie indifféremment *intellectus* et *intelligentia*, v. g. dans la traduction de la fameuse formule d'Isaac : « Ratio oritur in umbra intellectus vel intelligentiae ». *De Ver.*, q. 8, a. 3, ad 3m ; *II S.*, D. 7, q. 1, a. 2 ; etc...

(2) Citons quelques passages : I *Eth.*, lec. 20, n. 241 ; VI, lec. 2, n. 1137 ; IX, lec. 4, n. 1807 ; IX, lec. 9, n. 1869-1872 (trois fois en une page) ; *III C. G.*, c. 35, n. 3 ; etc... *De Malo*, q. 16, a. 5, c ; I-IIae *Sum. th.*, q. 91, a. 2 ad 2. « Rationalis creatura participat eam (rationem aeternam) intellectualiter et rationaliter » ; *II-IIae Sum. th.*, q. 58, a. 4, c. : « Intellectus et ratio quae est potentia cognoscitiva ».

quae nunquam visa sunt ». Il est clair ici que cet *intellectus* qui parvient à la certitude par des démonstrations englobe la *ratio*. D'ailleurs la Somme ne craint pas d'affirmer que « in intellectu ratiocinante comparatur conclusio ad principium... » (1).

4. — Par ricochet, l'être qui possède cette faculté immatérielle de connaissance absolument indépendante de toute matière (fût-ce simplement pour en attendre son objet), est tellement caractérisé par cette faculté que,en vertu de la figure de rhétorique appelée synecdoche, il sera désigné, dans son essence même, par ce nom d'*intellectus*. Ce seront les substances séparées à qui Aristote assigne le rôle de mouvoir les corps célestes, auxquelles correspondent les intelligences des auteurs néo-platoniciens et arabes, et qui, dans le langage chrétien, chez le Pseudo-Denys surtout, et à sa suite, chez les docteurs médiévaux, s'identifieront avec les anges de l'Écriture. A ce point de vue, la Somme a un texte caractéristique qui montre bien la pensée de saint Thomas sur ces différentes appellations : « In quibusdam libris de arabico translatis, substantiae separatae (celles d'Aristote) quas nos angelos dicimus (voilà le courant chrétien) intelligentiae vocantur (par les néo-platoniciens et les Arabes), forte propter hoc quod hujusmodi substantiae semper actu intelligunt ». Je crois que saint Thomas va chercher une raison un peu loin ; les traducteurs d'Aristote arabe ont tout simplement dû trouver dans leur texte un mot correspondant à *intelligentia*, mot choisi sous l'influence des commentateurs néo-platoniciens par ceux qui avaient mis en arabe l'original grec. La Somme continue : « In libris tamen de graeco translatis dicuntur (istae substantiae) intellectus seu mentes ». C'est en effet par ce mot que communément les traducteurs latins médiévaux rendent le *νοῦς* aristotélicien (2).

(1) Cf. *III. S.*, D. 14, q. 1, a. 3, sol. 5, et *I Sum. th.*, q. 58, a. 4, c. Citons quelques autres formules : « Intellectus humanus est ratiocinativus... » *II S.*, D. 23, q. 2, a. 1 ad 3 ; « Sic autem procedere ad cognoscendum de aliquo quid est est intellectus ratiocinando discurrentis de uno ad aliud... » *III C. G.*, c. 108, n. 6 ; *De Malo*, q. 7, a. 9, c. : « Angelus non habet intellectum dicursivum sicut nos habemus... » et dans l'*ad* 1m « Est tamen magna distantia secundum speciem quia intellectus angeli est deiformis, noster autem intellectus est discursivus ».

(2) Cf. *I Sum. th.*, q. 79, a. 10. c. et aussi a. 1 de la même question. *II C. G.*,

5. — Des anges ou substances séparées, le nom d'*intellectus* est passé à la substance de l'âme humaine,mais saint Thomas n'a recours à ce sens que pour résoudre dans un esprit artistotélicien des objections tirées de saint Augustin : « Anima intellectiva quandoque nomine intellectus, quasi a principaliori sua virtute (denominatur), sicut dicitur quod intellectus est substantia quaedam » (1).

6. — Même dans l'homme, le mot *intellectus* va avoir des nuances. La faculté humaine de connaissance immatérielle reçoit un *habitus* grâce auquel elle peut en quelque sorte saisir la vérité à la manière des intellects purs ou anges. Ce sera l'*intellectus principiorum*, emprunté à l'Éthique à Nicomaque dont nous aurons à reparler.

7. — C'est à cet *habitus* qu'il faut rattacher le deuxième *intellectus* que le Docteur Angélique, à la suite d'Aristote, place dans la notion de prudence. Sous l'influence de cette vertu en effet, l'homme tend à se déterminer, selon la droite raison, à une conclusion pratique particulière et concrète. Le syllogisme prudentiel aura donc une majeure universelle qui, immédiatement ou non, devra se rattacher à l'*intellectus* des principes universels, soit spéculatifs soit pratiques. Sa mineure, elle, sera singulière. Elle sera donc posée par une faculté qui sera nécessairement un sens : « Les singuliers dit Aristote, cité par saint Thomas, doivent être connus par un sens » (2). Ce sens quel est-il ? Ce n'est pas un sens particulier, c'est-à-dire qui ait son sensible propre, mais un sens interne grâce auquel nous jugeons du particulier (3). On voit de suite que ce sens interne ne peut être que la cogitative ou *ratio particularis*, dont il a été question plus haut. Saint Thomas le déclare formellement dans son Commentaire sur les Éthiques : « Et quia singularia proprie cognoscuntur per sensum, oportet quod homo horum singularium...

c. 91, n. 9, saint Thomas rapporte l'opinion d'Aristote sur les intellects moteurs des corps célestes. Cf. aussi *I C. G.*, c. 20, n. 7.

(1) Cf. *I Sum. th.*, q. 79, a. 1 ad 1.

(2) *IIa-IIae Sum. th.*, q. 49, a. 2 ad 3, citant l'*Éthique à Nicomaque, Z*, c. 12, 1143 b 5, commentaire de saint Thomas, *VI*, lec. 9, n. 1249.

(3) *Sum. th.*, ibid. et *In VI Eth.*, *lec*, 7, n. 1214, commentant *op.cit.*, c. 9, 1142 a 26-27.

habeat sensum non solum exteriorem sed etiam interiorem... scilicet vim cogitativam sive aestimativam quae dicitur ratio particularis ». Faut-il identifier ce sens avec l'*intellectus* dont nous parlons ? Il le semblerait, car saint Thomas ajoute aux mots que nous venons de citer : « Unde hic sensus vocatur intellectus qui est circa sensibilia vel singularia ». Je crois cependant que pour pénétrer véritablement la pensée du Docteur Angélique il faut mettre plus de nuances. En fait, de quoi s'agit-il ? De juger d'une manière conforme à la droite raison un acte concret à poser. Juger le singulier concret, donc matériel, revient à la *ratio particularis* ; pour bien juger, elle a besoin d'un *habitus* qui assure ce jugement droit. Or en rigueur de termes, il faut dire que c'est cet *habitus* là, partie intégrante de la prudence, elle-même *habitus*, qui, dans la pensée de saint Thomas, s'appelle *intellectus*. Son objet est donc d'assurer le *bene agere* de la cogitative et donc de perfectionner son opération. Cet *habitus* est sensible évidemment, parce que son sujet est une faculté organique et son objet du singulier matériel. Il est de plus naturel, non au sens d'inné, c'est-à-dire, tout entier fourni par la nature, mais en ce sens qu'il ne faut qu'un exercice à peine renouvelé pour que, grâce à des dispositions naturelles organiques, certains parviennent à agir pleinement selon cette prudence (1). Mais pourquoi appeler *intellectus* cet *habitus* sensible et naturel ? Cela semble contradictoire. Non, répond saint Thomas. Qu'est-ce qu'un principe ? Un « extrême », c'est-à-dire un *terminus a quo*, un point de départ. Or les singuliers sont des points de départ en ce sens du moins que c'est non seulement d'une majeure universelle qu'on tire la conclusion prudentielle, mais aussi d'une mineure singulière. D'autre part, est dit *intellectus* l'*habitus* des principes. Donc sera à bon droit gratifié de cette appellation l'*habitus* qui permet à la *ratio particularis* de connaître correctement ces mineures prudentielles (2).

(1) Cf. *VI Eth., loc cit.*, n. 1249-1250, et surtout *IIa-IIae Sum. th.*, q. 49, a. 1, c. et ad 1 et ad 3 ; *Q. Disp. De Anima*, q. un., a. 13. Évidemment, il ne s'agit ici d'un *habitus* analogiquement pris, et dans la mesure où un sens peut en posséder. Cf. *I-IIae Sum. th.*, q. 50, a. 1, c.

(2) C'est à la pensée personnelle de saint Thomas, exprimée dans la Somme que je m'en tiens et non au Commentaire des Éthiques. Il y a en effet quelque

8. — Que le nom d'*intellectus* ait passé de la faculté à l'acte posé par elle, c'est normal. Dans cette évolution il aura même une double signification, puisqu'il pourra désigner ou bien l'acte de l'*intellectus* dans sa signification philosophique la plus stricte de saisie intellectuelle immédiate, ou bien un acte quelconque de notre faculté humaine de connaissance immatérielle : « Alio modo, dit saint Thomas, potest accipi intellectus communiter secundum quod ad omnes operationes se extendit et sic comprehendit opinionem et ratiocinationem ». Notons cependant que pour désigner cet acte, soit au premier soit au second sens, saint Thomas préfère employer le mot *intelligentia*, comme il le déclare expressément dans la Somme, réagissant ainsi contre toute la tradition augustinienne et surtout contre le Pseudo-Denys et le *Liber de Causis* qui la plupart du temps réservent ce mot aux anges (1).

9. — Le résultat de l'acte intellectuel est la conception d'une représentation de la chose connue. Cette représentation — l'idée, le concept, la notion — prendra elle aussi le nom d'*intellectus* en bien des endroits. L'on peut bien soupçonner ici que c'est la loi du moindre effort qui est responsable de cette nouvelle acception. Au lieu de dire : la représentation idéale exprimée par la faculté intellectuelle, on a dit : *intellectus rei*, à peu près comme ailleurs on disait : *ratio rei*. C'est en ce sens qu'il faut comprendre ce passage du Commentaire sur le *De Causis* : « Affirmatio fit per loquelam, scilicet per aliquem sermonem significativum ; loquela autem est per intellectum, quia voces significativae sunt signa intellectuum ». Dans ce texte, le premier *intellectus* désigne la faculté ; le second à n'en pas douter ne peut se traduire que par concept (2).

divergence, semble-t-il, dans la justification de ce nom d'*intellectus* donné à cet *habitus* sensible. D'après les Éthiques, il serait *intellectus* parce que les singuliers « principia sunt ad modum causae finalis» (n.1248) ce qui est précisément l'opposé d'un *terminus a quo*. De plus je ne vois pas comment à cette explication se rattache celle qui ouvre le numéro suivant : « Quod singularia habeant rationem principiorum, patet, quia ex singularibus accipitur universale ». Y a-t-il là quelque chose qui se rapporte à la cause finale ? Cf. aussi les nn. 1254-1255.

(1) Cf. *De Ver.*, q. 1, a. 12, in fine et *I Sum. th.*, q. 79, a. 10.

(2) *In De Causis, lec. VI*, éd. Mandonnet, *Opusc. sancti Thomae*, t. I, p. 228,

10. — De concept, *intellectus* est devenu l'objet extérieur en tant que connu dans et par ce concept. Saint Thomas voulant donner un exemple de mots aux sens très divers, choisit précisément *intellectus* et met en tête de son énumération la signification présente : « Invenitur quandoque aliquod nomen quod ad ista quatuor aequivocatur, sicut hoc nomen *intellectus* quandoque significat rem intellectam, sicut nomina dicuntur significare intellectum ; quandoque vero ipsam intellectivam potentiam ; quandoque vero habitum ; quandoque vero actum » (1).

11. — Si à toutes ces significations purement philosophiques, nous ajoutons l'emploi théologique de notre mot pour désigner le second des dons du Saint Esprit, nous aurons, je crois, épuisé à peu près toute sa richesse.

Parmi tous ces sens à la fois voisins et divers, nous excluons de notre étude ceux qui expriment le complexe intelligence-volonté, les êtres immatériels, ange ou âme, l'*habitus* de la cogitative, l'acte de la faculté de connaissance immatérielle ainsi que le concept qu'elle forme et l'objet qu'elle atteint, enfin le don du Saint Esprit. Nous gardons au contraire le sens général de faculté immatérielle de connaissance, tout en négligeant les fonctions spéciales désignées par les formules, intellect agent, possible ou acquis. Notre principal effort portera sur le sens n. 3 et cherchera à déterminer quelles sont dans l'homme les relations d'opposition ou de ressemblance, d'origine ou de tendance entre la *ratio* et l'*intellectus*. Le développement même de notre travail nous forcera à nous occuper, et beaucoup, de l'*intellectus habitus* des premiers principes universels.

en bas. De même dans le 4 *Quodl.*, a. 17, c., on lit : « Voces sunt signa intellectuum, intellectus autem sunt rerum similitudines ». Cf. aussi *De Ver.*, q. 2, a. 1 ad 3. Dans le *De Pot.*, q. 1, a. 1, on lit : « Sicut videtur ex communi intellectu », ce qui doit se traduire: d'après la manière générale de comprendre ; *intellectus* a ici un sens un peu différent de celui indiqué dans mon texte. Même sens dans le *In de Causis, lect.* VIII, p. 237 : Verus autem intellectus propositionis... ».

(1) Cf. *De Ver.*, q. 17, a. 1, c. (init.) ; *II S.*, D. 24, q. 1, a. 1.

TABLEAU SYNOPTIQUE DES SENS D'*INTELLECTUS*.

Sens fondamental : faculté immatérielle de connaissance

Sens dérivés désignant

- A des êtres dont cette faculté est la plus noble perfection
  1. anges chrétiens
  2. substances séparées (Aristote)
  3. intelligences (Plotin-Averroès)
  4. âmes humaines (rare)
- B une faculté immatérielle
  1. englobant
     - connaissance
     - appétit
  2. connaissance seulement
     - opposée à *ratio*
     - identifiée à *ratio*
- C un *habitus* perfectionnant cette faculté
  1. don du Saint-Esprit
  2. *habitus* des principes premiers
     - universels
     - singuliers
- D l'activité de cette faculté
  1. l'opération de cette faculté
  2. le concept élaboré par cette [opération
  3. l'objet connu dans ce concept

PREMIÈRE PARTIE

NOTION FORMELLE DE « L'INTELLECTUS » PUR

NOTE PRÉLIMINAIRE

Point n'est requis d'avoir pénétré à fond la Scolastique pour savoir qu'aux yeux de saint Thomas d'Aquin c'est dans l'ange que se réalise le type par excellence d'*intellectus* créé (1). Si donc l'on veut comprendre vraiment la doctrine thomiste de l'*intellectus* humain, c'est toujours en fonction de celui de l'ange qu'il faut le considérer. Aussi cette première partie de notre travail, pour déterminer la notion formelle d'*intellectus* pur, n'aura qu'à rassembler en un seul faisceau les caractéristiques de l'intelligence angélique disséminées par saint Thomas en différents endroits de son œuvre.

Le concept thomiste de l'ange est la résultante d'au moins quatre sources distinctes (2). En premier lieu, la tradition chrétienne basée sur l'Ancien et le Nouveau Testament donne la notion d'êtres spirituels, créés par Dieu et ministres de son gouvernement. Cette tradition chrétienne, la philosophie néo-platonicienne l'avait déjà élaborée dans les œuvres du Pseudo-Denys, en abandonnant d'une part l'émanation panthéiste et déterministe du *νοῦς* et des intelligences que l'on trouve dans Plotin et Proclus, et d'autre part en fournissant cette doctrine caractéristique de l'illumination descendant en cascades de Dieu aux anges les plus hauts

(1) Cf. *De Malo,* q. 16, a. 1, ad 14 : « Angelus... secundum suam totam naturam intellectualis est. »

(2) Aux premières lignes de son opuscule, *De Substantiis Separatis,* saint Thomas marque très nettement son intention de puiser aux sources de la philosophie ancienne pour composer son concept d'ange, quitte à les purifier de tout ce qui ne serait pas compatible avec la foi : « Intendentes igitur sanctorum angelorum excellentiam utcumque depromere, incipiendum videtur ab his quae de angelis antiquitus humana conjectura aestimavit ; ut si quid invenerimus fidei consonum, accipiamus ; quae vero doctrinae repugnant catholicae, refutemus. » (cf. Mandonnet, *Opuscula sancti Thomae,* t. I, p. 70).

dans la hiérarchie céleste et transmise par ceux-ci aux anges d'un moindre degré jusqu'aux plus imparfaits. Sur ce type dionysien de l'ange, saint Thomas greffe des concepts qu'il tient soit d'Aristote lui-même, soit de ses commentateurs arabes, surtout d'Avicenne et d'Averroès. A Aristote il emprunte la notion d'*intellectus* séparé, et c'est ainsi qu'il explique philosophiquement le *spiritus* biblique, excluant de l'essence angélique toute potentialité et s'opposant, au nom du principe aristotélicien de l'acte pur, à la thèse augustinienne et arabe, qui admet une certaine matière spirituelle et par contre-coup la pluralité des individus dans chaque espèce angélique. Ce sera cette notion aristotélicienne de substance séparée qui va commander toute la théorie idéologique sur la connaissance des anges, connaissance dont Aristote ne s'était pratiquement pas occupé. D'Aristote encore saint Thomas reçoit la théorie des anges, moteurs des corps célestes (1), à laquelle d'ailleurs on pouvait trouver quelque chose d'analogue dans les anges gardiens de l'Écriture et de la Tradition ; mais il refuse tout ce qui serait contre la foi chrétienne, par exemple, l'éternité, le pouvoir créateur, l'immutabilité absolue, l'infinité, le déterminisme soit en eux-mêmes, soit dans l'influence qu'ils pourraient avoir sur les autres êtres et en particulier sur la volonté humaine (2).

Ne voulant pas faire une étude sur le « concept thomiste d'ange et ses sources doctrinales », ce schéma suffira comme point de départ à notre recherche.

(1) cf. par exemple I *C. G.*, c. 52, n. 1 et surtout *De Spirit. Creat.*, a. 5 et 6 en entier ; *De Ver.*, q. 5, a. 8 ; q. 16, a. 1.

(2) Cf. à titre d'exemple : III *S.*, D. 35, q. 1, a. 2, sol. 2 ad 1, où dans une seule phrase les quatre influences sont indiquées : « Quia in intellectus simplici visione continuatur homo superioribus substantiis (notion aristotélicienne) quae intelligentiae (notion néo-platonicienne et arabe) vel angeli (notion biblique) dicuntur. »

CHAPITRE PREMIER

MODE D'OPÉRATION DE L'« INTELLECTUS » PUR

I

On ne peut pas ne pas être frappé par ce fait que c'est dans un cadre augustinien et à propos d'une formule dionysienne que saint Thomas a pris contact pour la première fois avec la distinction qui nous occupe, et ce qui n'est pas moins remarquable, c'est qu'il donne tout de suite la solution que plus tard il développera peut-être, mais qu'il ne modifiera guère.

Cadre augustinien tout d'abord : c'était inévitable en commentant le Lombard, dont les *Sentences*, surtout dans le traité de la Trinité qui les ouvre, sont si souvent extraites, soit du saint Augustin authentique, soit de quelque pseudo-Augustin. Mais ce qui était tout à fait évitable, c'est que ce premier contact se fît à propos d'une question et d'une terminologie spécifiquement augustiniennes.

Dans la IIIe distinction de son Ier livre, Pierre Lombard étudie l'âme humaine, en tant qu'image de la Trinité et cite en particulier ce mot de l'Évêque d'Hippone : « Ecce ergo mens meminit sui, intelligit se, diligit se ; hoc si cernimus, cernimus Trinitatem, non quidem Deum, sed imaginem sui » (1). Mémoire, intelligence, volonté, n'est-ce pas une des trilogies préférées d'Augustin ?

C'est de ce texte que part saint Thomas pour étudier les facultés humaines en qui se réalise cette image divine. Par-

(1) *De Trinit.* XIV, c. 8, n. 11 ; P. L. 42, col. 1044 ; cf. *Petri Lombardi Sentias*, I *lib.*, *Dist.* 3., éd. Quaracchi, 1916, t. I, p. 33 ; dans l'édition Lethielleux-Mandonnet, p. 83.

mi elles, saint Augustin cite l'intelligence ; mais c'est impossible, se dit saint Thomas, l'homme n'est pas un être intellectuel, mais rationnel, ce qui est différent. Denys l'Aréopagite en effet les distingue formellement lorsque, soulignant les relations entre les êtres et Dieu, il écrit : « Tout être qui existe participe donc à la Providence qui émane de cette Divinité, cause véritable et par essence de tout. Aucun n'existerait s'il ne recevait sa nature de ce principe divin... De lui les non-vivants reçoivent leur existence ; par sa puissance vivificatrice, les vivants participent à sa vie surpassant toute vie ; les êtres raisonnables (*τὰ δὲ λογικά*), les êtres intellectuels (*καὶ νοερά*), participent à cette sagesse qui est parfaite avant toute chose, qui tient d'elle seule toute sa perfection, qui enfin surpasse toute raison et toute intelligence (*ὑπὲρ πάντα καὶ λόγον καὶ νοῦν*) » (1).

La voilà posée nettement cette distinction entre *intellectus* et *ratio* : le premier est réservé aux Anges, la seconde est le propre de l'homme. La source est évidemment néoplatonicienne puisque le Pseudo-Denys est formellement allégué. Cette objection que se pose saint Thomas était-elle classique chez les commentateurs des Sentences au XIIIe siècle ? Ni Albert le Grand, ni Scot ne la mentionnent. Par contre, Denys le Chartreux (1407-1471), se demandant dans son propre commentaire, « An in intellectuali et rationali creaturae consistat summae Trinitatis imago ? » cite des réponses de Guillaume d'Auxerre († 1231) et de Gilles de Rome (1247-1316) dans lesquelles ces auteurs connaissent et utili-

(1) Cf. *I S.*, D. 3, q. 4, a. 1 ad 4 : « 4. Item, videtur quod nec intellectiva pertineat ad imaginem. Secundum enim Dionysium (*De Caelesti Hierarchia*, c. 4, P. G. 3, col. 178 D) distinguuntur quatuor gradus entium, scilicet intellectualia, rationalia, sensibilia et simpliciter existentia. Homo autem non continetur sub intellectualibus, sed sub rationalibus. Cum igitur hic quaeratur quid sit imago, secundum quod est in homine, videtur quod intelligentia ad imaginem non pertineat ». Voici le texte grec : *Πάντα μὲν οὖν τὰ ὄντα μετέχει προνοίας, ἐκ τῆς ὑπερουσίου καὶ παναιτίου θεότητος ἐκβλυζομένης · οὐ γὰρ ἂν ἦν, εἰ μὴ τῆς τῶν ὄντων οὐσίας καὶ ἀρχῆς μετειλήφει. Τὰ μὲν οὖν ἄζωα πάντα, τῷ εἶναι αὐτῆς μετέχει · τὸ γὰρ εἶναι πάντων ἐστὶν ἡ ὑπὲρ τὸ εἶναι θεότης · τὰ δὲ ζῶντα τῆς αὐτῆς ὑπὲρ πᾶσαν ζωὴν ζωοποιοῦ δυνάμεως · τὰ δὲ λογικὰ καὶ νοερά, τῆς αὐτῆς ὑπὲρ πάντα καὶ λόγον καὶ νοῦν αὐτοτελοῦς καὶ προτελείου σοφίας.* Cf. encore *II-II^ae Sum. th.*, q. 26, a. 3, c.

sent notre distinction, sans cependant la rapporter à l'Aréopagite. Sous réserve de recherches plus poussées dans cette direction, on est en droit, semble-t-il, de regarder cette objection comme ayant surgi naturellement à l'esprit de saint Thomas qui venait à peine d'entendre saint Albert le Grand commenter le Pseudo-Denys (1).

(1) Cf. *Doctoris Extatici* D. DIONYSII CARTUSIANI *Opera Omnia, In IV libros Sententiarum*, lib. I, III D., q. 6 ; voici la citation de GILLES DE ROME : « Hinc patet quod imago Trinitatis praecipue reperitur in angelo, quia post Deum est magis intellectualis ; deinde in homine, qui quamvis sit rationalis, est tamen etiam intellectualis, et quaedam intelligit claro simplicique intuitu ». Après avoir cité un passage de la Somme (IIa pars) de GUILLAUME D'AUXERRE, DENYS LE CHARTREUX ajoute : « Qui etiam quaerit hic, quare homo dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei, et non angelus, quum tamen dicat Beatus Dionysius quod angelus est prima imago Dei, et rursus quod angelus habet intellectum deiformem. Ad quod respondet... quod est propter deiformitatem et perspicacitatem sui intellectus cujus luciditas atque subtilitas tanta est propter abstractionem a carne, quod sine tempore et absque mora collationis intuitur quid agendum, quid faciendum sit. Sic autem homo in omnibus videre non potest. Haec Antisiodorensis ». Vol. 19, p. 251 b et 252 a.

Parlant en son nom personnel, dans la question 7, p. 252 b, DENYS LE CHARTREUX fait allusion au Pseudo-Aréopagite et cite même la formule d'Isaac : « anima rationalis est creata in umbra intelligentiae ». On sent là l'influence de saint Thomas.

Par contre, au livre II, beaucoup d'auteurs posent la question : l'ange diffère-t-il spécifiquement de l'âme humaine ? Oui, répondent-ils et parmi les raisons données figure en bonne place l'intellectualité de l'ange opposée à la rationalité de notre âme. Cf. par exemple ALEXANDRE DE HALÈS, *Summa, II*, q. 20, m. 5, éd. Quaracchi, t. II, p. 151 a : « Differunt ab invicem intelligentia angelica et humana quod haec est intellectualis cum ratione, illa vero intellectualis abstracta a ratione ». Saint BONAVENTURE, *In II S.*, D.1, pars II, a.3, q.1, éd. Quaracchi, t. II, pp. 47-48 : « Rationale angeli est intellectuale, sed rationale animae proprie est rationale ». ULRICH DE STRASBOURG (cité par Denys le Chartreux, *op. cit.*, t. 20, p. 115,) parle de même dans sa Somme, livre IV.

Qu'il me soit permis de citer un texte de saint ALBERT LE GRAND, *II S.*, D. I, a. 13, éd. Borgnet, t. 27, p. 39, qui contient déjà les grandes lignes de la position thomiste : « Dicendum quod anima et angelus differunt specie... et ideo sicut rationale dicit speciem animae ultra sensibile secundum quod est in bruto, in quo sensibile est ut species, cum tamen in homine sit ut potentia : ita intellectuale constituit speciem ultra speciem rationalis, licet rationale sit in ipso secundum rationem potentiae. Et hoc scitur per actum et medium intelligendi : intellectus enim angelorum sine inquisitione et collatione est, et perficitur formis universi ordinis causarum naturalium in primo instanti creationis suae. Noster autem intellectus non perficitur nisi collatione et inquisitione et ideo est in umbra respectu illius et non habet species nisi acceptas ad per-

Ce sera encore sous la même influence augustinienne et dionysienne que sera présentée la solution, mais un élément venant d'Aristote va s'y ajouter. Le texte vaut d'être lu tout entier : « Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit Dionysius, *c. VII, de Divinis Nominibus,* natura inferior secundum supremum sui attingit infimum naturae superioris ; et ideo natura animae in sui supremo attingit infimum naturae angelicae et ideo aliquomodo participat intellectualitatem in sui summo. Et quia secundum optimum sui assignatur imago in anima, ideo potius assignatur secundum intelligentiam quam secundum rationem ; ratio enim nihil aliud est nisi natura intellectualis obumbrata ; unde inquirendo cognoscit et sub continuo tempore quod intellectui statim et plena luce offertur ; et ideo dicitur esse intellectus principiorum primorum quae statim cognitioni se offerunt ».

Dans ce texte nous avons :

A. de Denys, d'abord le principe de la hiérarchie des êtres par contiguïté : « natura inferior secundum sui supremum attingit infimum naturae superioris ». Ensuite l'acceptation implicite de la distinction entre nature intellectuelle et rationnelle.

B. d'Augustin, cette pensée que c'est par ce qu'elle a de plus haut et de plus parfait, que l'âme humaine est l'image de la Trinité. M. Gilson dit en résumant plusieurs passages du *De Trinitate* : « Prise en son sens propre, la dignité d'image n'appartient qu'à l'homme ; dans l'homme, elle n'appartient en propre qu'à l'âme ; dans l'âme, elle n'appartient en

fectionem scientiae. Et hoc est quod dicit Isaac, *in libro De diffinitionibus,* quod ratio creatur in umbra intelligentiae, et anima sensibilis in umbra animae rationalis, et vegetabilis in umbra animae sensibilis, et orbis in umbra animae, et elementa in umbra orbis.Quia perspicacitas intelligentiae est sine collatione et inquisitione et ideo occasus ejus cum remanentia cognitionis veri simpliciter est posse rationis quae inquirit et confert. Et hoc vocat Dionysius discursas scientias vel disciplinas : quia conferendo discurrunt de uno ad aliud. Et tales scientias non dicit habere angelum, sed simplices deiformes. Et ubi occumbit ratio, ita quod non est acceptio boni et veri simpliciter, sed ut nunc in appenditiis materialibus et sensibilibus, ibi incipit posse sensibilis animae : et iterum in occasu illius et retinentia naturalis motus tantum, inducit vegetabilem et iterum simplicitas animae in quantum quae prima est sub illo inducit orbes et sic de aliis ».

propre qu'à la pensée — *mens* — qui en est la partie supérieure et la plus proche de Dieu » (1).

C. d'ARISTOTE, la conclusion définitive qui expose la différence entre la *ratio* qui connaît à la suite de recherches et qui agit dans le temps, et l'*intellectus* qui, lui, connaît sans délai, sans recherches non plus, et qui, chez nous du moins, aura pour objet les premiers principes.

D. Nous ne pouvons pas ne pas signaler aussi une influence plus discrète que nous retrouverons : celle d'ISAAC ISRAËLI avec sa formule « natura íntellectualis obumbrata » pour désigner la *ratio*, et à laquelle saint Thomas oppose pour l'*intellectus* le « plena luce cognoscere » qui lui est propre, bien qu'il s'apparente à la théorie dionysienne de l'illumination. D'ailleurs la métaphore d'Isaac doit aussi se rattacher à la théorie néo-platonicienne arabe qui veut que les êtres se distinguent par une décroissance de l'illumination divine, donc par une augmentation d'ombre.

Cette multiplicité d'influences cependant ne nuit pas à la cohésion de la doctrine, car — il est bon de le remarquer — la pensée aristotélicienne est comme le noyau autour duquel tous les autres éléments viennent se grouper et s'ordonner. Ce texte est un exemple intéressant qui nous permet de saisir sur le vif le travail « aristotélisant », si je puis dire, de saint Thomas.

Laissant pour le moment ce qui regarde la *ratio*, étudions le concept d'*intellectus*.

De ce qui précède, nous avons ceci : *l'intellectus* connaît sans délai et en pleine lumière. Dans l'article 5 de la même question (2), saint Thomas se trouve amené à approfondir cette notion. Il se demande si notre faculté est toujours en acte de connaître et notre âme et Dieu, car c'est dans cette connaissance-là que nous sommes, d'après saint Augustin, l'image de la Trinité. Pour répondre, c'est à une véritable étude de terminologie augustinienne qu'il se livre ; mais, comme

(1) Et. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1929, p. 282.

(2) Cf. *I S.*, D. 3, q. 4, a. 5. Les éditions courantes du Commentaire sur les Sentences renvoient au *De Utilitate Credendi*, c. XI. Ce triptyque n'est pas mentionné dans le chapitre en question et il m'a été impossible de le localiser. Il est en tout cas certainement dans l'esprit de saint Augustin.

s'il n'en était pas satisfait, il y juxtapose une autre réponse, faite, celle-là, du point de vue aristotélicien ; on sent donc chez notre jeune Lecteur comme une hésitation sur le choix de son vocabulaire et par conséquent de ses conceptions ; ce sera Aristote qui triomphera.

Donc selon Augustin, il y a une différence entre *cogitare, discernere,* et *intelligere.*

« Discernere est cognoscere rem per differentiam sui ab aliis, » ce qui est le travail de l'âme à la recherche de la vérité, donc c'est une saisie de plusieurs choses que l'on compare entre elles pour les opposer et mettre à part l'objet de notre recherche.

« Cogitare est considerare res secundum partes et proprietates, unde dicitur quasi co-agitare » ou encore « simul agitare ». Une fois « discernées », nos connaissances ont besoin d'être tournées et retournées ensemble, rassemblées, pour que la vérité se forme peu à peu aux yeux de notre intelligence [1].

« Intelligere nihil aliud dicit quam simplicem intuitum intellectus in id quod sibi est praesens intelligibile ». Pour bien comprendre la valeur de cette définition, il faut opposer ce mode de connaître aux deux précédents. Ceux-ci disent, chacun à leur manière, multiplicité ; celui-là, regard tout simple, *simplicem intuitum.* Ceux-ci supposent qu'en un certain sens leur objet n'est pas présent à l'esprit, et tout leur travail, c'est de le rendre présent. Celui-là prend son objet intelligible déjà présent, sans travail de la part de l'esprit, « in id quod sibi *est* — non pas : *fit* — praesens intelligibile ». Cet *intelligere* est bien ici l'acte par lequel l'âme est à elle-même son propre objet, par lequel elle prend possession d'elle-même (puisque toujours elle est présente à elle-même), et de Dieu aussi (puisqu'il est présent à l'âme plus encore que l'âme elle-même). Pour se retrouver ainsi et retrouver son Dieu, elle ne passe pas par les sens, dès lors son regard, *intuitus,* est simple.

(1) Cf. Et. Gilson, *op. cit.*, p. 101. La première objection de *II-IIae Sum. th.*, q. 2, a. 1 a ceci : « Dicitur enim cogitare quasi co-agitare, vel simul agitare ». La réponse admet implicitement cette notion.

Qu'on le remarque bien, la pensée de saint Augustin est très exactement exposée. Le vocabulaire a changé sur un seul mot, et encore ! Augustin dit plutôt dans le *De Trinitate* : *notitia*, et il semble bien que l'on doive voir dans cet emploi de *intelligere* à la place de *noscere* une occasion d'accrocher à la pensée de saint Augustin le vocabulaire d'Aristote. Si en effet la *notitia* du *De Trinitate* est la présence de l'âme à elle-même dans ce qu'elle a de plus intime, il était assez naturel de la traduire par l'*intelligere* d'Aristote dont le sens premier et fondamental, est *intus-legere* : connaître l'intime des choses.

Si l'on comprend ainsi la connaissance perpétuelle de l'âme par elle-même, saint Thomas veut bien la concéder.

Mais, ajoute-t-il tout de suite, selon les Philosophes — et l'on pourrait dire : selon *le Philosophe* — il n'en est pas ainsi. *Intelligere* ne peut que signifier cet ensemble d'actes de l'intellect agent qui extrait les essences des phantasmes qu'il a illuminés, et de l'intellect possible qui a reçu des espèces abstraites et exprime le verbe. Or l'âme ne se connaît pas toujours ainsi. Tout au plus peut-on dire qu'elle se connaît en ce sens que, dans l'opération cognitive, notre intellect agent illumine toujours et que cette illumination est connue dans tout objet «intelligé», à peu près comme en voyant un objet coloré, je connais du même coup la lumière corporelle. Est-ce là une véritable connaissance de l'âme par elle même ? Saint Thomas ne le dit pas, mais il laisse entendre qu'il est pour la négative ; l'âme en effet n'est pas connue directement, c'est la lumière de l'intellect qui est connue et encore d'une façon bien impropre, puisqu'elle n'est pas objet, mais *medium quo* de connaissance ; dans la position augustinienne au contraire l'âme elle-même est vraiment objet et pas seulement *medium quo* de connaissance.

On voit combien sont différentes ces deux conceptions. Malgré tout, saint Thomas gardera les mots augustiniens, les videra de leur contenu original et leur donnera une signification aristotélicienne, comme cela apparaîtra de plus en plus clairement à mesure que nous avancerons dans notre recherche. Aussi c'est sans scrupule que je garde cette formule comme donnant bien la pensée authentique de saint Thomas.

J'ai cru bon de m'arrêter assez longuement sur ces deux premiers textes, précisément parce qu'ils sont les premiers et qu'ils nous montrent ainsi les influences subies par saint Thomas, encore bachelier sententiaire.

II

Tâchons maintenant de décrire l'*intellectus*, pris dans son sens le plus strict et le plus formel.

Ce sera en tout premier lieu une faculté *a corpore absoluta* (1), c'est-à-dire, indépendante de la matière aussi bien dans son *esse* que dans son opération. Ceci nul commençant ne l'ignore, mais il ne faut pas oublier que c'est cette immatérialité absolue qui fonde et qui conditionne toutes les propriétés que nous allons lui trouver.

L'acte de cette faculté consiste dans un simple regard. *Intuitus* est le mot qu'affectionne saint Thomas pour le désigner. Il ne faudrait pas cependant traduire ce mot par *intuition*; au sens moderne, puisque le Docteur Angélique l'emploie aussi pour l'acte de la *ratio* ; c'est donc le mot *regard* qui en exprime le mieux le contenu. Ce regard doit être simple ; il s'opposera ainsi à la complexité de la *cogitatio* ou — ce qui revient au même — de la *ratio* : « In cognitionem veritatis ratio inquirendo pervenit, quam intellectus simplici intuitu videt » (2).

(1) Cf. *I S. D.* 3, q. 4, a. 1, c. Il est inutile d'accumuler des références prouvant que saint Thomas met dans l'immatérialité la note essentielle de l'*intellectus*. Je profite cependant de cette remarque pour avertir que si, dans le cours de ce travail, on emploie des expressions de ce genre : l'intellect dépend des sens, les idées sont prises dans les sens, l'origine sensible de notre raison etc... on veuille bien n'y voir que des formules abrégées qui désignent la dépendance extrinsèque de l'intelligence humaine par rapport à la connaissance sensible, et non pas une dépendance intrinsèque qui ferait de notre doctrine un matérialisme bien étranger à notre pensée.

(2) Cf. *II S.*, D. 9, q. 1, a. 8 ad 1. Voir encore : *I S.*, D. 27, q. 2, a, 1. c. et ad 1 ; *De Ver.*, q. 5, a. 1 ad 5 : « Intellectus simplex est et sine discursu » ; q. 12, a. 1, c. : « Per prophetiam etiam utramque elevatur mens hominis, ut quodammodo conformiter substantiis separatis intelligat quae sicut principia ita et conclusiones simplici intuitu... certissime vident » ; q. 15, a. 1, c. ; q. 24, a. 3, c. : « In Deo et in angelis suo modo est simplex notitia veritatis » ; et ad 4 ; *De Spirit. Creat.*,

Ce regard simple se porte sur un intelligible présent à la faculté, d'une présence évidemment actuelle. Quelle est cette présence et en quoi consiste-t-elle? Nous trouvons la réponse dans le *De Veritate* (*q.* 14, *a.* 9). « Illa tamen praesto esse dicuntur intellectui quae capacitatem ejus non excedunt, ut intuitus intellectus in eis figatur ». Donc, pour qu'il y ait présence, on exige une proportion de nature entre l'*intellectus* et l'objet pris, soit en lui-même, soit du moins dans une espèce intentionelle qui le remplace. Ce sera grâce à cette proportion que le regard de l'*intellectus* se pourra tellement fixer sur l'objet connu que l'*intellectus* ne puisse pas ne pas le saisir, tant qu'il lui restera du moins présent. Au fond c'est l'évidence conquise sans coup férir, l'évidence intrinsèque et immédiate qui est réclamée par le concept, non pas de présence, mais de simple regard.

C'est en effet cette simplicité du regard intellectuel que ne se lasse pas d'exiger saint Thomas. La connaissance de l'*intellectus* pur, parce que simple, se fera en toute indépendance du temps ; c'est cette idée, centrale dans la théorie que nous étudions, qu'expriment les adverbes suivants :

1. *Statim* : « Si in aliqua sunt quae statim, sine discursu rationis, apprehenduntur, horum non dicitur esse ratio, sed intellectus » (1).

2. *Subito* : comme dans cette définition de l'*intellectus* pur : « illa substantia intellectualis dicitur cujus tota cognitio

a. 2, ad 12 ; *Q.D. de Anima*, a. 7, ad 16 ; *In Boetii de Trin.*, q. 2, a. 2, éd. Mandonnet *Opusc. s. Thomae*, t. III, p. 47 ; *I C. G.*, c. 91, n. 4 ; *I Sum. th.*, q. 49, a. 1, ad 1 ; q. 59, a. 1, ad 1 ; q. 79, a. 8, c. : « Intelligere est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere » ; q. 83, a. 4, c. ; *II-II*ae *Sum. th.*, q. 9, a.1, ad 1 ; q. 180, a. 3 c. : « Ut patet per Dionysium quod angelus simplici apprehensione veritatem intuetur » ; *ibid.*, a. 6, ad 2.

Voici deux textes où *intuitus* est dit de l'acte de la *ratio* : *De Ver.*, q. 4, a. 2, ad 2 : « Similiter autem quod Anselmus dicit quod dicere est cogitando intueri, est intelligendum si proprie dicere accipiatur de intuitu cogitationis, secundum quod per ipsum aliquid progreditur, scilicet cogitatum ipsum » ; *ibid.*, q. 15, a. 1, ad 7 : « Circa naturas rerum sensibilium primo figitur intuitus intellectus nostri qui ratio proprie dicitur ».

(1) Cf. *III S.*, D. 35, q. 2, a. 2, sol. 1, c. ; *III S.*, D. 23, q. 2, a. 2, sol. 1, c. ; *De Ver.*, q. 1, a. 12, c. ; q. 15, a. 1, c. ; *De Virt. in comm.*, q. un., a. 8, circa medium *I Sum. th.*, q. 58, a. 4, c. ; q. 85, a. 5, c. et a. 6 ; *I-II*ae *Sum.th.*, q. 5, a. 1, ad 1 ; *De Malo*, q. 16, a. 6 ; *In I Eth.*, lec. 11, n. 132.

secundum intellectum est, quia omnia quae cognoscit subito et sine inquisitione sibi offeruntur » (1).

3. *Sine continuo et tempore* : cette formule est de beaucoup la plus importante, aussi faut-il en approfondir le sens, d'autant plus qu'elle contient plus qu'une métaphore, mais tout un résumé de la théorie aristotélicienne du temps, introduite par saint Thomas dans sa propre doctrine (2). A propos de la *ratio*, nous aurons à la justifier ; ici nous n'avons qu'à déterminer comment l'*intellectus* pur est en dehors du temps et comment il lui est cependant en quelque sorte soumis. Nous trouvons en effet ces deux affirmations à première vue opposées.

Et d'abord en quel sens est-il soumis au temps ? On peut distinguer dans la connaissance angélique un double mode : la connaissance des choses dans le Verbe, et la connaissance grâce aux espèces intentionnelles, non pas abstraites des êtres concrets, comme chez nous, mais infusées par Dieu au moment même de leur création. Laissons le premier mode qui est surnaturel (3).

De par sa nature donc l'ange reçoit avec l'existence les « espèces » nécessaires pour connaître tous et chacun des êtres qui entrent dans l'extension de son objet naturel de connaissance. Il n'est donc jamais en pure puissance à leur égard : « Caelestes intellectus, scilicet angeli, non habent aliquam intelligibilem potentiam quae non sit totaliter completa per

(1) Cf. *II S.*, D. 3, q. 1, a. 6, ad 2 ; *II S.*, D. 24, q. 3, a. 3, ad 2 : « Intellectus autem importat subitam apprehensionem alicujus rei ». Cet adverbe se rattache à l'aristotélicien *ἅμα* que l'on rencontre dès le début des *Seconds Analytiques*, A, c. 1, 71 a 18, *Comm. de S. Thomas*, lec. 2 ; *I Sum. th.*, q. 59, a.3, ad 1.

(2) Citons quelques passages entre bien d'autres où cette formule est employée : *III S.*, D. 14, q. 1, a. 3, sol. 2 : « Hoc autem genere cognitionis (scilicet, humano) angeli non cognoscunt, sed alio altiori modo secundum ordinem, scilicet, sine continuo et tempore » ; *II C. G.*, c. 96, n. 10, où la formule est énoncée équivalemment et justifiée ; Surtout *I-IIae Sum. th.*, q. 113, a. 7, ad 5, où toute cette doctrine est résumée.

(3) Sur ce point, cf. surtout *De Ver.*, q. 8, passim. Dans *II S.*, D. 12, q. 1, a. 3 ad 5, on distingue chez les anges trois sortes de connaissances, connaissance surnaturelle dans le Verbe, connaissance naturelle « prout (res) sunt in mente ejus (angeli)» et connaissance naturelle encore des choses « prout sunt in propria natura ». Cette double connaissance naturelle ne nous apporte rien du point de vue qui est le nôtre. Cf. *II S.*, D. 3, q. 3, a. 4, c.

species intelligibiles eis connaturales (1) ». Il en résulte qu'il est continuellement en acte d'intellection ; il le faut bien d'ailleurs, puisqu'« intelliger » est sa seule opération vitale, c'est-à-dire toute sa vie : « Operatio propria quae est intelligere est in eis continua et non intercisa » (2).

D'autre part, l'ange, comme tout *intellectus* créé d'ailleurs, connaît des objets multiples et divers qui ne peuvent être représentés tous dans une seule « espèce » intentionnelle. Il lui en faudra donc une multitude. Mais de même qu'il est métaphysiquement impossible que la même surface d'un corps soit à la fois blanche et noire ou qu'un seul et même volume soit en même temps cube et pyramide, ainsi il est contradictoire que l'intelligence angélique soit actuée au même moment par plusieurs espèces intentionnelles spécifiquement diverses. Impossible par conséquent à l'ange de connaître par un seul et même acte toutes et chacune des choses dont cependant il possède depuis sa création les ressemblances intelligibles. Quand l'une de ces espèces, choisies au gré de sa volonté libre, occupe, si je puis dire, l'avant-scène, il faudra que les autres restent dans les coulisses, ou, pour parler techniquement, qu'elles soient *nec in potentia, nec in actu sed in habitu* (3). Puis ce sera le tour d'une autre qui cèdera la place à une troisième et ainsi de suite ; par

(1) Cf. *I Sum. th.*, q. 58, a. 1 ; et encore : *ibid.*, q. 54, a. 3, c.

(2) Cf. *II C. G.*, c. 97, nn. 3 et 5.

(3) Si l'on admet que toute intelligence ne peut connaître par un seul et même acte les objets qui ne sont pas représentés par une seule et même espèce, il faut nécessairement admettre la connaissance habituelle ; aussi chez saint Thomas, ces deux points de doctrine sont-ils presque toujours énoncés ensemble. Voici quelques références : *II S.*, D. 3, q. 3, a. 4, qui fait remonter cette doctrine à Algazel ; *III S.*, D. 14, a. 2, sol. 4 ; *De Ver.*, q. 8, a. 14 ; *De Pot.*, q. 4, a. 2 ad 9 ; *De malo*, q. 16, a. 6, ad 4 : où on lit : « Ad quartum dicendum quod habere notitiam in actu dupliciter dicitur : uno modo quantum ad actualem considerationem ; et sic non intelligitur quod angelus habeat actualem notitiam ad quae sua naturalis cognitio se extendit.Alio modo quantum ad habitualem notitiam, quia ut dicitur in II de Anima et in VIII Physicorum, aliter dicitur aliquis esse potentia sciens ante addiscere, quando scilicet nondum habet habitum scientiae ; et aliter ante considerare ; et hoc modo angelus habet actualem notitiam respectu omnium quae naturaliter cognoscere potest ».*Quodl.* 7, a. 2, c ; *I C. G.*, c. 51 et c. 55 ; *II C. G.*, c. 101 ; *I Sum. th.*, q. 12, a. 10, c. et ad 2 ; q. 58, a. 1 et 2 ; q. 85, a. 4 ; *I-IIae Sum. th.*, q. 54, a. 1, ad 3 ; q. 113, a. 7, ad 2.

exemple, mon ange gardien pensera à moi, puis, me laissant, il s'occupera d'un autre pour revenir à moi. C'est là un passage de l'état de connaissance habituelle à l'état de connaissance actuelle, ce qui évidemment implique une véritable succession entre les différents actes (1).

C'est à la lumière de ces remarques qu'il faut lire cette réponse à une objection tirée de saint Augustin : celui-ci déclare, dans son *De Trinitate*, que les anges bienheureux n'ont pas de *cogitationes volubiles*, c'est-à-dire, des pensées soumises au changement. Devant cette « autorité », comment affirmer une succession quelconque dans l'intelligence angélique ? « Volubilitas cogitationum, répond saint Thomas, quae a beatis angelis removetur dupliciter intelligi potest ». A la première, concède-t-il, les anges ne sont pas soumis, puisque c'est celle qui caractérise la *ratio* : « Alio modo, poursuit-il, volubilitas potest referri ad sucessionem eorum quae cogitantur, et sic sciendum est quod... quantum ad ea quae cognoscuntur per species innatas vel per illuminationem superiorum (scilicet, angelorum : on reconnait la théorie dionysienne de l'illumination des anges moins parfaits par ceux qui le sont davantage) est ibi successio (2) ».

Or qui dit succession dit aussi temps, puisque, selon Aristote, le temps n'est que la mesure de la succession. Saint Thomas ne se dérobe pas à cette conclusion : « In visione rerum per species innatas vel per illuminationem superiorum (angeli) proficere possunt, et quantum ad hoc, visio illa non mensuratur aeternitate, sed tempore ». Il approuve ainsi saint Augustin qui donne ce nom de temps à cette succession des opérations angéliques : « Deus movet creaturam spiritualem per tempus (3) ».

Très bien ! mais alors ne se contredit-il pas, quand quelques articles plus bas, il déclare nettement : « Unde patet quod

(1) Cf. *II S.*, D. 3, q. 3, a. 4, c. et ad 2 ; *De Ver.*, q. 8, a. 4 ad 15 ; *II C. G.*, c. 101 ; *I Sum. th.*, q. 14, a. 7 ; q. 58, a. 2 ; q. 85, a. 4, ad 1 ; etc...

(2) Cf. *De Ver.*, q. 8, a. 4, ad 14 ; le texte de saint Augustin : *XV De Trinit.*, c. 16, P. L. t. 42, col. 1079, n. 26.

(3) Cf. *De Ver.*, q. 8, a. 4, ad 15. Quant au texte de saint Augustin, il est tiré de *VIII Super Genesim ad Litteram*, cc. 20, 22, 23 ; P. L. t. 34, col. 388-390. Saint Thomas le cite *De Malo*, q. 16, a. 4, c ; *De Ver.*, q. 8, a.4, ad 14 ; *I Sum. th.*, q. 57, a. 3, ad 2 ; q. 85, a. 4, ad 1m ; *De Spir. Creat.*, a. 6, ad 4.

ipsum intelligere angeli neque per se, neque per accidens, cadit sub tempore ». Ou encore, dans son opuscule *De Substantiis Separatis*: « In substantia quae est intellectualis naturae, a corpore separata, necesse est quod sit operatio a tempore absoluta... Hujusmodi substantiae operatio (scilicet, intellectualis), et per consequens substantia, omnino sit extra omnem temporalem successionem » (1).

Non, il n'y a pas contradiction. Car saint Thomas distingue le temps non-continu et le temps continu. Le premier exprime la différence de ce qui était avant par rapport à ce qui est actuellement. Si l'on veut aider l'imagination, représentons-nous une série de bonds, ou encore de pointillés, et non pas une ligne ; ou encore prenons la création : avant il n'y avait rien, c'était le néant ; Dieu dit : « que le monde soit » et le monde fut. Voilà la succession type, aux yeux de saint Thomas, pour représenter le temps non continu, à laquelle il a recours pour expliquer la succession des actes intellectuels de l'ange ; et lui, moins que personne, n'entend par là un temps véritable, comme celui qui mesure le mouvement du premier mobile, selon le mot du Philosophe (2).

Il faut encore préciser, car il y a temps non-continu et temps non-continu. Il y a un temps non-continu qui n'est que l'aboutissant d'un mouvement quelconque et qui doit donc se rattacher à un temps continu. C'est le cas des mutations instantanées, par exemple, le cas d'un point qui est atteint par les rayons du soleil levant ; avant, c'étaient les ténèbres ; à cet instant, c'est la lumière. Il n'y a pas continuité entre les ténèbres et la lumière. Ce temps non-continu ne saurait mesurer que des choses corporelles.

Dans les anges, le temps que saint Thomas a appelé non-continu n'est qu'une succession de *nunc*, c'est-à-dire, d'actes parfaits qui viennent après d'autres actes parfaits ; l'ange qui connaît ne passe pas d'un *terminus a quo* à un *terminus*

(1) Cf. *De Ver.*, q. 8, a. 14, ad 12 ; *Op. De Subst. sep.*, c. 18, éd. Mandonnet, t. II, pp. 143-144 ; *I C. G.*, c. 96, n. 10.

(2) Cf. *De Ver.*, q. 8, a. 4, ad 15 ; *I Sum. th.*, q. 53, a. 3 : « Continuitas temporis est ex continuitate motus, ut dicitur. Sed istud tempus, sive sit tempus continuum, sive non, non est idem cum tempore quod mensurat motum caeli et quo mensurantur omnia corporalia, quae habent mutabilitatem ex motu coeli. Motus angeli non dependet ex motu coeli ».

ad quem. Ces actes se suivent, mais ne se continuent pas, selon l'heureuse distinction de saint Thomas : « Nunc quae mensurant motum angeli sunt consequenter se habentia, et non inter ea aliquid continuans » (1). Il le faut bien, puisque toute continuité dans la durée supposerait une continuité dans le mouvement et toute continuité dans le mouvement exige la quantité dans l'être qui se meut et enfin qui dit quantité dit matière. Or il est clair que l'*intellectus* pur, étant au-dessus de toute emprise de la matière, ne saurait être soumis aux conditions qu'elle exige (2).

Quand donc saint Thomas nous dit que l'*intellectus* pur n'est soumis au temps ni *per se*, ni *per accidens*, il faut l'entendre de deux façons : d'abord il exclut le temps proprement dit, celui qui mesure le mouvement de l'être capable de passer de la puissance totale à l'acte complet, c'est-à-dire, l'être corporel, que ce temps soit continu ou non. Ensuite il exclut la succession à l'intérieur de chacun de ses actes d'intellection. « In una operatione qua intelligit unum intelligibile non est prius et posterius, » précise-t-il (3). Et la raison en est simple : l'ange, quand il se met à considérer un objet ne passe pas de la puissance totale à l'acte, mais de l'état de connaissance habituelle à celui de connaissance actuelle ; il n'y a donc pas, fait remarquer le *Contra Gentes*, de « motus proprie loquendo, cum non succedat actus potentiae, sed accus actui (4) ».

Cependant, puisqu'il y a, entre les actes divers, une véritable succession, on pourra dire qu'ils se font dans le « temps ». « Licet intellectus angeli sit supra tempus quo mensurantur

(1) Cf. *Quodl.* 9, a. 9, c. circa finem.

(2) Cf. ibid. ; *I Sum th.*, q. 53, a, 3, c. et ad 1. C'est donc bien l'immatérialité parfaite de l'*intellectus* qui est à la base de tout cela, cf. *I Sum. th.*, q. 107, a. 4 et surtout le passage déjà cité du *De Substantiis separatis* : « Potentia enim uniuscujusque rei ex ejus operatione deprehenditur ; operatio vero recognoscitur ex objecto. Intelligibile autem in quantum hujusmodi neque est hic neque unum numero, sed abstractum sicut a loci dimensionibus, ita et temporum successione. Ipsa igitur intellectualis operatio, si per se consideratur, oportet quod sit abstracta ob omni corporali dimensione, ita etiam excedat omnem successionem. temporalem ».

(3) Cf. *De Ver.*, q. 8, a. 14, ad 12.

(4) *II C. G.*, c. 101.

corporales motus, est tamen in intellectu angeli tempus secundum successionem intelligibilium conceptionum ». C'est de ce temps-là, improprement dit, que voulait parler saint Augustin, explique le Docteur Angélique, dans le texte que nous avons cité plus haut (1).

On voit dès lors quelle est la situation de l'ange — *intellectus* pur — par rapport à la durée. S'il s'agit de la contemplation surnaturelle de l'essence divine et de la connaissance des êtres créés dans et par le Verbe, l'*intellectus* participe à l'éternité même de Dieu. Si, descendant dans l'ordre naturel, nous parlons de la connaissance qu'il a et de sa propre essence et des choses pour lesquelles il peut servir d'espèce intentionnelle, l'*intellectus* pur est à son égard toujours un acte parfait et cette opération est mesurée par la mesure de son être même, l'*oevum*. S'il s'agit enfin de la connaissance successive obtenue grâce à ces multiples espèces infusées lors de sa création, l'intellection angélique constitue ce « temps » propre à l'*intellectus* pur, « *sui temporis* », et qui ne mérite ce nom que d'une façon, sinon totalement équivoque, du moins simplement analogue (2).

Succession d'opérations instrinsèquement simples, cette formule exprime exactement la portée de l'expression : *cognoscere sine continuo et tempore.* Cette simplicité est-elle cependant tellement absolue qu'elle n'admette pas quelque multiplicité ? c'est une phrase de saint Thomas qui me conduit à poser la question. Après avoir énuméré les différents actes de notre *ratio* : connaître par simple appréhension les essences, former des propositions et discours, il ajoute : « Unde

(1) *I Sum. th.*, q. 57, a. 3, ad 2, cité p. 42.

(2) Cf. *De Pot.*, q. 4, a. 2, ad 19 : « Et quamvis illae operationes sint realiter distinctae, cum operatio qua videt Deum semper maneat et mensuretur aeternitate participata, operatio etiam qua intelligit se semper maneat et mensuretur aevo, operatio vero qua intelligit per species innatas non semper maneat, sed alteri succedat, tamen... » ; *De Malo*, q. 16, a. 2, ad 6 ; *De Spir. Creat.*, q. un., a. 6, ad 4 ; *I Sum. th.*, q. 10, a. 5, ad 1 et 3 ; q. 12, a. 10 ad 2. On voit par là comment interpréter les citations par lesquelles saint Thomas termine le passage du *De Substantiis separatis* cité plus haut : « Unde Proclus dicit quod « omnis intellectus in aeternitate substantiam habet et materiam et operationem ». Et in libro de Causis dicitur quod intelligentia parificatur aeternitati ». Cf. le commentaire de saint Thomas sur ce livre, éd. Mandonnet, t. I, p. 201.

secundum (scilicet, formare propositiones) invenitur in angelis, cum per plures species cognoscant » (1). Or c'est chez lui une doctrine constante que l'ange ne « *compose pas ni ne divise* » et cela pour le même motif exactement pour lequel il ne peut raisonner : il ne passe pas, dans sa connaissance, de la puissance à l'acte : « Intellectus autem angelicus et divinus se habent sicut res incorruptibiles quae statim a principio habent totam suam perfectionem » (2). S'il ne compose ni ne divise, comment peut-il former des propositions lesquelles, à n'en pas douter, exigent du *prius* et du *posterius* ?

La difficulté n'est qu'apparente. Rappelons-nous d'abord que l'être, qui ontologiquement est seul absolument simple, seul aussi exclut toute multiplicité dans son opération. Si l'ange est simple dans l'ordre de l'essence, il n'en admet pas moins une double composition réelle d'essence et d'existence, de substance et d'accidents, ce que l'on ne saurait affirmer de Dieu. Nous avons là une base métaphysique plus que suffisante pour expliquer la différence mise par le saint Docteur entre les anges et Dieu, dans le texte qui fait difficulté. A cause de cette double composition, l'ange a besoin d'autant d'espèces innées qu'il y a d'êtres divers dans l'extension de sa connaissance naturelle, ce qui a comme résultat, nous l'avons vu, une véritable succession dans ses actes de connaissance. C'est précisément à cause de ces actes successifs, déterminés par des espèces intentionnelles distinctes, qu'il peut former des propositions, évidemment au sens analogique du mot. L'ange connaît Pierre par exemple, par une espèce innée qui représente celui-ci concrètement, et, en elle, il voit quelles notes lui conviennent et quelles autres ne peuvent lui être attribuées. Il sait ainsi que Pierre peut avoir la note : victime d'une tentation d'orgueil.

(1) Cf. *De Ver.*, q. 15, a. 1, ad 5 : « unde eadem potentia in nobis est quae cognoscit simplices rerum quidditates et quae format propositiones et quae ratiocinatur ; quorum unum proprium est rationis in quantum est ratio ; alia duo possunt esse intellectus, in quantum est intellectus. Unde secundum invenitur in angelis, cum per plures species cognoscant ; sed in Deo est solum primum, qui cognoscendo essentiam suam omnia intelligit et simplicia et complexa ».

(2) Cf. *I Sum. th.*, q. 85, a. 5 ; et encore : q. 58, a. 4 ; *I C. G.*, cc. 58 et 59 ; *De Malo*, q. 16, a. 6, ad 1 in contr.

Comme cette note n'est pas essentielle, l'ange ne la connaîtra pas chaque fois qu'il pensera à Pierre, mais, l'ayant *in habitu*, il ne la fera passer *in actu* qu'au moment où de fait le démon de l'orgueil attaquera ce pauvre Pierre. Nous autres, hommes, nous devons former le concept de Pierre, puis celui de tenté d'orgueil, puis examiner si le second convient, ou non, au premier et affirmer que oui. Cette complexité, le jugement angélique est trop parfait pour y être soumis, ce qui ne l'empêche pas de connaître la tentation de Pierre, seulement, comme dit saint Thomas, « intelligit composita simpliciter, et mobilia immobiliter et materialia immaterialiter » (1).

Pour chacune des situations contingentes de Pierre — les notes essentielles ou propres sont connues en acte chaque fois qu'il pense à lui — l'ange fera passer à l'acte la connaissance *in habitu* qu'il en a, ce qui fera une pluralité d'opérations, donc d'espèces, mais cette pluralité ne fait pas une véritable composition et la simplicité de l'opération angélique est sauve. Saint Thomas peut donc écrire que l'ange forme des propositions, *cum per plures species cognoscat.*

III

A côté de ces formules qui sont les principales, saint Thomas en utilise parfois d'autres, desquelles il nous faut dire un mot.

La première, *absoluta apprehensio*, avec ses variantes verbales, *absolute accipere*, *absolute considerare*, ou enfin, *absoluta cognitio* (2), est toujours expliquée par l'apposition du mot *simplex*, ou par une déclaration formelle avertissant qu'il s'agit de la connaissance de l'*intellectus* en tant que tel. Saint Thomas, suivant un procédé négatif dont nous aurons à parler tout à l'heure, oppose cette connaissance à

(1) Cf. *I Sum. th.*, q. 58, a. 4, c.

(2) Cf. *II S.*, D. 3, q. 3, a. 1, c. ; *III S.*, D. 33, q. 1, a. 3, sol. 3 ; *De Ver.*, q. 15, a. 1 ; *in I Post. Anal.*, lec. 36, n. 11 ; *II-IIae Sum. th.*, q. 9, a. 1, ad 1. Plusieurs parmi ces textes ont trait à l'*intellectus* soit divin, soit humain, mais toujours saint Thomas les envisage formellement en tant qu'*intellectus*.

la connaissance relative qui est la nôtre. Pour nous, concevoir un objet, c'est le connaître sous un certain aspect seulement ; nous le morcelons, pour me servir d'une métaphore célèbre ; c'est donc pouvoir faire des progrès dans sa connaissance ; c'est être enfin en puissance par rapport à sa pleine compréhension. Tous ces caractères de la connaissance relative sont incompatibles avec la saisie simple et intemporelle que nous venons d'attribuer à l'*intellectus* pur. C'est pourquoi saint Thomas peut parler de connaissance absolue.

La seconde formule que je veux souligner, je la trouve dans ce texte du *Contra Gentes* : « Angelorum autem cognitio... est etiam *immobilis*, quia non discurrendo ab effectibus in causas aut e converso, sed simplici intuitu puram veritatem de rebus intuentur » (1). Cette immutabilité, qu'il faut entendre évidemment d'une absence de passage de puissance à l'acte, s'applique aux deux cas soulignés plus haut. D'abord — c'est le sens du texte ci-dessus — à l'absence de complexité dans l'acte de connaissance ; ensuite à la perpétuité de la connaissance angélique, comme dans ces lignes ; « Naturaliter in his quae ad ordinem naturae pertinent immobiliter se habent (angeli)... Hoc autem ad naturam angelicam pertinet ut habeant actu notitiam omnium quae naturaliter scire possunt »(2). Ce qui n'exclut pas du tout la succession des actes, telle que nous l'avons exposée plus haut.

Pour exprimer cette idée fondamentale de simplicité, saint Thomas a très souvent recours aux formules caractéristiques de la *ratio*, précédées de la négation : *sine inquisitione, non discurrendo, sine collatione*, et leurs variantes. Nous les étudierons plus bas. Il ne faut pas cependant se laisser tromper. Cette négation ne porte pas sur l'acte de l'ange, lequel est ce qu'il y a de plus parfait dans la créature, donc est positif ; elle n'est que dans le processus que nous, hommes, sommes obligés de suivre pour nous exprimer à nous-mêmes la nature de cet acte et de la faculté qui le pose. Il en est propor-

(1) Cf. *III C. G.*, c. 91, n. 4 ; *De Ver.*, q. 15, a. 1.

(2) Cf. *De Malo*, q. 16, a. 5, c., *circa finem* ; *In VI Ethic.*, lec. 9, n. 1247 ; *I Sum. th.*, q. 64, a. 2, c. Dans *II C. G.*, c. 97, nn. 1, 5 ; c. 98, n. 9, saint Thomas note que la raison dernière, c'est que *neque per se neque per accidens* les substances séparées ne sont dépendantes d'un corps.

tionnellement de l'ange comme de Dieu : pour obtenir à son sujet quelque notion, il faut se servir des trois voies : l'affirmation d'une perfection sensible, la négation de cette même perfection en tant qu'elle contient de l'imperfection, et l'exaltation à un degré éminent du concept qui nous en reste. Dans le cas présent, ce que nous connaissons en premier lieu et le plus facilement, c'est notre propre mode d'intellection, recherche de la vérité conquise parcelles par parcelles, étapes plus ou moins laborieuses du connu vers l'inconnu ; complexité, en un mot, et complication que nous nions dans l'ange qui, lui, selon le mot du *De Causis* (1), cité par saint Thomas est « plein de formes intelligibles » et par conséquent n'a pas à les conquérir comme nous.

IV

Et maintenant lisons le *De Veritate*, q. 15, a. 1, qui est l'article dans lequel saint Thomas a voulu donner, avec toute la précision désirable, l'expression définitive de sa pensée. Nous trouvons là une synthèse parfaite de tout ce que nous avons dit : « Perfectio spiritualis naturae in cognitione veritatis consistit. Unde quaedam sunt substantiae spirituales quae sine aliquo motu vel discursu, statim, in prima et subita sive simplici acceptione cognitionem veritatis obtinent, (sicut est in angelis)... et ideo est quod ipsi angeli intellectuales substantiae dicuntur... intellectus enim simplicem et absolutam cognitionem designare videtur ».

Tout y est ; et pour que l'on ne doute pas de la source où il a puisé le fond de sa doctrine, il cite aussitôt le chapitre 7e du *De Divinis Nominibus*, passage auquel il reviendra presque toujours : « C'est grâce à la divine Sagesse que les puissances intellectuelles (*αἱ νοηταὶ... δυνάμεις*) et immatérielles (*καὶ νοεραί*) des Esprits angéliques (*τῶν ἀγγελικῶν νόων*) forment des concepts (*νοήσεις*) simples et béatifiants ; par elle encore ils recueillent ou obtiennent la science de

(1) Cf. *De Ver.*, q. 8, a. 15, c., et *II C. G.*, c. 98, n. 9 ; *De Causis*, texte au début de la lec. Xe du Commentaire de saint Thomas, éd. Mandonnet, t. I, p. 247.

Dieu, non pas en des actes morcelés ou successifs (*οὐκ ἐν μεριστοῖς*), ni en partant soit d'actes ou d'objets divers et morcelés (*ἢ ἀπὸ μεριστῶν*), soit des sens, soit enfin du raisonnement discursif (*ἢ ἀπὸ λόγων διεξοδικῶν*)... Purs de tout élément matériel et de toute multiplicité, ils « intelligent » (*νοοῦσι*) ce qu'il y a d'intelligible dans le Divin d'une façon intellectuelle, immatérielle, une (*νοερῶς, ἀΰλως, ἑνοειδῶς*). Ils ont une faculté et une opération resplendissante d'une pureté sans mélange ni souillure, qui voit d'un seul coup d'œil les pensées divines grâce à leur simplicité et à leur immatérialité ; et qui est enfin l'image de l'Intelligence (*Νοῦν*) et du Verbe (*Λόγον*) divins qui surpassent toute sagesse » (1).

(1) Cf. P. G., t. 3, col. 868, B et C. : *ἐξ αὐτῆς αἱ νοηταὶ καὶ νοεραὶ τῶν ἀγγελικῶν νόων δυνάμεις τὰς ἁπλᾶς καὶ μακαρίας ἔχουσι νοήσεις, οὐκ ἐν μεριστοῖς, ἢ ἀπὸ μεριστῶν, ἢ αἰσθήσεων, ἢ λόγων διεξοδικῶν συνάγουσαι τὴν θείαν γνῶσιν, οὐδὲ ὑπό τινος κοινοῦ πρὸς ταῦτα συμπεριεχόμεναι, παντὸς δὲ ὑλικοῦ καὶ πλήθους καθαρεύουσαι, νοερῶς, ἀΰλως, ἑνοειδῶς, τὰ νοητὰ τῶν θείων νοοῦσι · καὶ ἔστιν αὐταῖς ἡ νοερὰ δύναμις καὶ ἐνέργεια τῇ ἀμιγεῖ καὶ ἀχράντῳ καθαρότητι κατηγλαισμένη, καί συνοπτικῇ τῶν θείων νοήσεων ἀμερείᾳ, καὶ ἀϋλίᾳ, καὶ τῷ θεοειδῶς ἑνὶ πρὸς τὸν θεῖον ὑπὲρ σοφὸν καὶ νοῦν, καὶ λόγον, ὡς ἐφικτὸν ἀποτυπουμένη διὰ τὴν θείαν σοφίαν.*

Traduction latine dans *Opuscules de saint Thomas*, éd. Mandonnet, t. II, p. 521. « Ex ipsa (scilicet, sapientia divina) intelligibiles et intellectuales angelicarum mentium virtutes, simplices et beatos et bonos habent intellectus, non in divisibilibus partibus a divisibilibus aut sensibilibus, aut sermonibus diffusis congregantes divinam cognitionem, neque ab aliquo communi ad ista simul actae. Ab omni autem materiali multitudine mundae existentes, intellectualiter et immaterialiter, uniformiter intelligibilia divinorum intelligunt, et est ipsis intellectualis virtus et operatio, munda et immaculata puritate resplendens, et conspicaci divinorum intellectum simplicitate et immaterialitate, et divinitus unitio ad divinam supersapientem, et mentem et rationem, sicut possibile est figurata ». Le sens général — et qui suffit à notre but — est bien celui que j'ai donné ; je ne voudrais pas cependant garantir l'exactitude des détails, car le texte grec ne correspond pas toujours à la version lue par saint Thomas, ni à la version de Scot Erigène. De plus, soit dans le *De Veritate*, soit même dans le commentaire sur ce passage, le texte est traité avec une grande liberté.

CHAPITRE II

PERFECTION DE LA CONNAISSANCE DANS L'« INTELLECTUS » PUR

I

L'*intellectus* est caractérisé, nous venons de le voir, par la simplicité de son opération cognitive. Pour en obtenir le concept formel dans sa totalité, il nous reste à déterminer la perfection à laquelle une telle connaissance peut prétendre.

Un premier renseignement se trouve dans l'étymologie du mot *intelligere* adoptée par saint Thomas. Dans la Somme, on peut lire : « Nomen intellectus quamdam intimam cognitionem importat ; dicitur enim intelligere quasi intus-legere ». C'était écrit vers 1271 ; vers 1257, il avait déjà affirmé, au début du *De Veritate* : « Nomen intellectus sumitur ex hoc quod intima rei cognoscit. Est enim intelligere quasi intus-legere » (1).

Quels sont ces aspects profonds (*intima*) ainsi atteints? Saint Thomas répond toujours : les éléments qui constituent l'essence ou quiddité. Et qu'on ne dise pas que le Docteur Angélique ne parle que de l'intelligence humaine, non, c'est, dans sa pensée, de l'*intellectus* en tant que tel qu'il s'agit dont

(1) Cf. *II-IIae Sum. th.*, q. 8, a. 1, c. et *De Ver.*, q. 1, a, 12. Cette étymologie se rencontre par exemple encore : *De Ver.*, q. 15, a.1, c.: « Ex hoc enim aliquis intelligere dicitur quod interius in ipsa rei essentia veritatem quodammodo legit » ; *II-IIae Sum. th.*, q. 49, a. 5, ad 3 ; *In VI Ethic.*, lec. 5, n. 1179. — Je n'ai trouvé l'origine de cette étymologie ni dans Isidore de Séville, ni dans les *Distinctiones theologicae* d'Alain de Lille. Il serait cependant intéressant de la déterminer. Mais il est évident que ce n'est pas l'étymologie qui a commandé la doctrine ; celle-ci a plutôt décidé du choix de l'étymologie. Tout le monde sait qu'aujourd'hui, les philologues sont en faveur de *inter-legere*.

la notion formelle se réalisera à des degrés divers selon les lois de l'analogie. C'est précisément ce qui oppose la vision intellectuelle à la connaissance sensible : celle-ci s'occupe des accidents qui sont comme à la surface de la chose: « quae *quasi circumvolvuntur* ipsi essentiae ; sensus enim per apprehensionem conjungitur rebus quasi *superficialiter* tantum » (1) ; celle-là pénètre jusqu'à l'essence elle-même, et plus la lumière intellectuelle, qui la rend possible, est forte, plus cette pénétration est totale, envahissante. Aussi faut-il distinguer, parmi les créatures, deux modes d'intellection : celui des substances séparées, dites intelligences, qui s'emparent d'emblée de l'essence, sans passer par ces sortes de portes (*quasi per quaedam ostia*) que sont les accidents extérieurs et celui de l'homme à qui son corps impose de s'en servir. Les premières atteindront pleinement cette essence ; le second n'en découvrira péniblement qu'un aspect limité, sauf dans des cas assez rares, où il participe au mode angélique (2).

Que faut-il mettre sous ce mot essence? D'abord, remarquons-le bien, saint Thomas parle aussi souvent des *intima rei* que de l'essence ou de la quiddité. C'est donc qu'il ne faut pas prendre ces mots dans leur sens étroit, indiquant le composé d'un genre et d'une différence spécifique, mais au sens beaucoup plus large de la formule aristotélicienne *quod quid est*. Plus large, car elle englobe tout ce qu'il y a dans la chose, tout ce qui fait qu'elle existe en réalité, c'est-à-dire, non seulement l'essence abstraite des conditions de la matière, dans les êtres corporels, mais encore l'essence dans sa singularité concrète et individuée. Pour préciser

(1) Cf. *III S.*, D. 35, q. 2, a. 2, sol. 1, et *IV S.*, D. 49, q. 3, a. 5, sol. 1.

(2) Cf. *ibid.*, en y ajoutant surtout *II-II*ae *Sum. th.*, q. 8, a. 1 : « Sed cum cognitio hominis a sensu incipiat quasi ab exteriori, manifestum est quod quanto lumen intellectus est fortius, tanto magis potest ad intima penetrare ». Cette participation au mode angélique se réalise dans l'*intellectus* humain en tant qu'opposé à *ratio* et dont les premiers principes, nous le verrons, constituent l'objet primordial A leur propos, saint Thomas fait cette remarque : « Intellectus noster se habet ad ista principia sicut se habet angelus ad omnia quae naturaliter cognoscit ». (*De Ver.*, q. 8, a. 5, c. ; q. 16, a. 1, c.) Il est donc possible d'appliquer à l'*intellectus* pur ce que le Docteur Angélique affirme du nôtre, pourvu que soit gardée la proportion.

davantage ma pensée, j'oserais dire que, tandis que pour l'homme, « omne individuum est *ineffabile* », parce que, pour nous, son essence exclut les principes individuants et que nous n'atteignons que l'essence spécifique, pour l'ange, il serait juste de dire : « Omne individuuum est *effabile* », car il atteint l'individu dans son essence d'individu.

Et c'est — qu'on ne s'y trompe pas — une supériorité sur l'homme que cette connaissance du singulier, non pas indirecte, mais véritablement directe. Pour mesurer toute la perfection de l'*intellectus* pur, il nous faut donc ici entrer dans quelques détails. Nous distinguerons deux classes d'objets que l'ange connaît dans leur être concret : les essences immatérielles, Dieu et anges, d'un côté, et de l'autre les natures corporelles. De ces deux séries, la seconde n'est atteinte que d'une façon en quelque sorte dérivée ; c'est la première seule qui constitue l'objet propre et formel de l'intelligence angélique, c'est en elle seule que se déploiera, dans toute sa perfection, l'acte de l'*intellectus* pur : « Perfectus modus intelligendi est ut intelligantur ea quae secundum naturam intelligibilia sunt » (1).

Chaque ange d'abord se connaîtra lui-même dans son individualité propre ; pas besoin ne sera d'une espèce intelligible venant de l'extérieur, pas besoin non plus de réflexion psychologique. Son essence, absolument immatérielle, est par le fait même un acte ; de plus elle est présente — autant que jamais objet créé le sera — à la faculté de connaissance. Toutes les conditions requises pour l'acte intellectuel sont donc réalisées, dès lors chaque ange se connaît lui-même *per essentiam* (2).

(1) Cf. *II C. G.*, c. 91, n. 8. Le principe qui règle cette doctrine est ainsi donné, *I C. G.*, c. 65, n. 8 : « Agens honorabilius est quam patiente et acto, sicut actus potentia. Forma igitur quae est inferioris gradus non potest agendo suam similitudinem producere in gradum altiorem ; sed forma superior poterit producere agendo suam similitudinem in gradum inferiorem... Cognitio autem omnis fit per assimilationem cognoscentis et cogniti ; in hoc tamen differunt quod assimilatio in cognitione humana fit per actionem rerum sensibilium in vires cognoscitivas humanas ; in cognitione autem Dei est e converso,per actionem intellectus divini in res cognitas... » Cf. encore *II C. G.*, c. 96, n. 3 ; c. 97 *passim* ; c. 98, n. 1 ; *I Sum th.*, q. 12, a. 4, c. ; q. 84, a. 7 ; q. 87, a.1.

(2) Cf. *De Ver.*, q. 8, a. 6, c. ; *II C. G.*, c. 98, n. 1 et 15 ; *IV C. G.*, c. 11, n. 1 ;

Per essentiam suam aussi, il connaît Dieu. Se basant sur un texte du *De Causis*, donc de Proclus : « Omnis intelligentia scit quod est supra se, et quod est sub se ; verumtamen scit quod est sub se, quoniam est causa ei ; et scit quod est supra se, quoniam acquirit bonitatem ab eo... et scit quod illud quod est supra se est causa ei... » (1), saint Thomas explique que Dieu, créateur de la substance angélique, a directement imprimé en elle sa propre image, en vertu même de l'axiome aristotélicien : « omne agens agit sibi simile ». De même donc que l'œil voit la pierre, par l'intermédiaire de l'espèce sensible imprimée directement en lui, ainsi l'ange voit Dieu par l'intermédiaire de son essence angélique, laquelle joue par conséquent le rôle de *species impressa*, qui, actuant l'*intellectus* pur, lui permet de connaître la cause efficiente de cette même essence et cela dans le seul et même acte par lequel il se connaît lui-même (2).

Ce n'est donc pas le face à face de la vision béatifique, ce serait plutôt la vision *per speculum* d'ici-bas. Il ne faudrait cependant pas trop presser cette métaphore et identifier la connaissance angélique sur Dieu avec celle qu'en peut obtenir l'homme. Les créatures nous servent, à nous, vraiment de miroir. Si en effet je regarde mon visage dans une

I Sum. th., q. 56, a. 1, c. ; q. 87, a. 1 et ad 2. A ce propos on lira une page curieuse, *In De Causis*, lec. 13, éd. Mandonnet, t. I, pp. 259-261, dans laquelle saint Thomas accepte une position platonicienne, mais lui donne une explication et un sens strictement péripatéticiens.

(1) Cf. *De Causis, lec.* 8, éd. Mandonnet, pp. 236.

(2) Cf. *II S.*, D. 23, q. 2, a. 1, c. ; *De Ver.*, q. 8, a. 3, c. ; *II C. G.*, c. 98, n. 3 ; *III G. C.*, c. 41, n. 1 ; c. 49, n. 3 : « Contingit enim ex effectu causam cognoscere multipliciter : uno modo, secundum quod effectus sumitur ut medium ad cognoscendum de causa quod sit et quod talis sit... Alio modo ita quod in ipso effectu videatur causa, in quantum similitudo causae resultat in effectu, sicut homo videtur in speculo propter suam similitudinem. (Et differt hic modus a primo : nam in primo sunt duae cognitiones, effectus et causae, quarum una est alterius causa ; nam cognitio effectus est causa quod cognoscatur causa ejus ; in modo autem secundo una est visio utriusque, simul enim dum videtur effectus, videtur et causa in ipso). Tertio modo ita quod similitudo causae in effectu sit forma qua cognoscit causam suus effectus... Substantiae autem separatae cognoscunt Deum per suas substantias sicut causa cognoscitur per effectum ; non autem primo modo, quia sic cognitio eorum esset discursiva, sed secundo modo in quantum una videt Deum in alia, et tertio modo, in quantum quaelibet earum videt Deum in seipsa ». Cf. *I Sum. th.*, q, 56, a. 3.

glace, je vois directement, non pas ma propre personne, mais l'image produite par elle dans le miroir et cette image, à son tour, produit dans ma faculté visuelle l'espèce impresse déterminant mon acte de vision. Dieu se reflète dans les créatures corporelles, c'est cette image contemplée par nous qui produit dans notre intellect possible les espèces intelligibles qui l'actuent et lui font connaître ainsi leur Créateur. Dans ce cas, entre Dieu et moi, il y a un intermédiaire ; au contraire, entre Dieu et l'ange, il n'y en a pas. Dans la connaissance angélique, c'est Dieu qui directement produit l'espèce qui met l'intellect angélique en acte de connaître, et cette espèce, c'est la propre substance de l'ange. On peut cependant dire qu'il y a chez lui « connaissance spéculaire », d'abord parce que l'ange voit Dieu dans sa propre essence angélique, laquelle fait donc office de miroir ; ensuite et surtout parce que, dans la langue théologique, on ne connaît Dieu que de deux manières, ou bien *in speculo*, ou bien *facie ad faciem*. Quand il s'agit de connaissance naturelle, comme dans notre cas, il faut nécessairement exclure la seconde qui est essentiellement surnaturelle. Il reste donc la première qui *primo et per se* se réalise dans notre connaissance humaine, et improprement dans celle des anges.

Quant aux autres esprits bienheureux, l'ange les connaît de deux façons. En premier lieu, dans et par sa propre essence ; mais cette connaissance-là ne lui donne que la notion générique, puisque, par nature, il n'a avec eux de ressemblance que sur ce seul point ; on sait que dans les intelligence séparées, les principes spécifiques sont aussi principes individuants. Ensuite par une espèce intentionnelle, représentant l'ange à connaître, dans son individualité propre ; actué par elle l'intellect de l'ange-sujet atteindra, non plus la notion générique, mais l'individuel angélique (1).

(1) Cf. *II C. G.*, c. 98, n. 1 et 7 ; *De Ver.*, q. 8, a. 7 : « ... Cum omnis cognitio sit per assimilationem, angelus per essentiam suam non potest plus de alio angelo cognoscere quam hoc in quo essentiae est similis. Unus autem angelus alteri non similatur nisi in natura communi... Unus angelus alios cognoscit per similitudines eorum in intellectu ejus existentes, non quidem abstractas, aut impressas ab alio angelo, vel aliquomodo acquisitas, sed a creatione divinitus impressas, sicut et res materiales per hujusmodi similitudines cognoscit ». Cf. *I Sum. th.*, q. 56, a. 2.

Pourquoi cette différence? Tout simplement parce que d'abord l'ange-sujet n'est pas infini dans son essence et ne peut donc posséder en soi la ressemblance de tout l'être et de toutes les différences ; parce qu'ensuite l'ange-objet n'est pas présent de soi, par son *esse* physique, à l'ange-sujet.

D'où vient cette espèce intentionnelle? Pas de l'ange-sujet, parce que, selon Averroès commentant le XI[e] livre des *Métaphysiques*, plus le connaissant est indépendant de toute potentialité, plus l'espèce intelligible se rapproche de l'intellect lui-même. En Dieu, acte absolument pur, ce sera l'identification parfaite ; mais l'ange n'est pas exempt de puissance passive, il aura donc besoin d'une espèce pour actuer son intellect, et d'une espèce distincte de lui-même et de sa faculté, qui devra venir *ab extrinseco*, puisque nulle puissance passive ne saurait s'actuer elle-même.

Pas de l'ange-objet, non plus, car l'*intellectus* angélique ne puise pas sa connaissance dans des objets multiples. Denys l'a nettement affirmé dans le texte déjà cité du chapitre VII[e] du *De Divinis Nominibus* : *οὐκ ἀπὸ τῶν μεριστῶν* Voilà la raison néo-platonicienne et voici maintenant l'explication aristotélicienne. D'après le III[e] livre du *De Anima*, toute espèce, pour être tirée d'un objet, exige l'action d'une imagination et tout le monde sait qu'à cause de sa totale immatérialité, l'ange est privé d'une pareille faculté. De toute nécessité, cette espèce ne pourra donc venir que de Dieu : elle sera infusée par le Créateur au moment même de la création de l'intellect angélique (1).

Passons à l'objet secondaire de l'intelligence des anges : les natures corporelles. L'ange les connaît et non pas, comme nous, dans une idée abstraite ou par une *conversio ad phantasmata*, mais directement et dans leur réalité concrète de singuliers matériels. Le nier serait aller contre la foi et la saine raison, puisqu'en ce cas, une partie de l'intelligible serait par nature hors de son atteinte. De plus, il ignorerait ce que nous, intelligences diminuées, nous connaissons, il nous serait donc inférieur sur ce point, lui qui nous est supérieur par nature (2).

(1) Cf. *II S.*, D. 3, q. 3, a. 1, c., et ad 2 ; *I Sum. th.*, q. 55, a. 2, c. et ad 2. Le texte d'Aristote se trouve *III De Anima*, c. 3., 427 b 14 seq.

(2) Cf. *De Ver.*, q. 8, a. 11. c. ; a. 8, c. ; *II S.*, D. 3, q. 3, a. 3.

Remarquons-le en passant, saint Thomas rejette ici une doctrine averroïste, laquelle semble bien d'ailleurs être conforme à l'Aristote historique. Si en effet l'Acte Pur est la *νόησις νοήσεως*, renfermée sur elle-même, ignorant à cause de sa perfection même les êtres inférieurs, les substances séparées seront dans le même cas, par rapport aux substances corporelles. Et le plus curieux, c'est que dans le *De Veritate*, comme dans la *Somme*, il apporte l'autorité d'Aristote, réfutant Empédocle qui veut que la connaissance s'explique parce que nous avons en nous les éléments dont tous les corps sont composés : terre, eau, air, feu, et en plus, la « discorde et l'amitié » (*τὸ νεῖκος καὶ ἡ φιλότης*) qui sont chacun à leur manière les principes de corruption des corps. S'il en était ainsi, dit Aristote, le dieu d'Empédocle serait absolument sans sagesse, car seul il ignorerait la « discorde » que tous les autres êtres connaissent ! Et saint Thomas sait très bien que c'est du dieu d'Empédocle qu'il s'agit, puisque dans le commentaire, il écrit : « Cœlum vero dixit (Empedocles) esse Deum, et dixit quod erat compositum ex quatuor elementis et amicitia sed non ex lite et ideo est incorruptibile ». Cette phrase, il l'écrivait en 1266 ; cela ne l'empêche pas, dans la première partie de la Somme, en 1267-1268, d'appliquer cette « autorité » d'Aristote au véritable Dieu, tout comme il l'avait fait déjà dix ans auparavant dans le *De Veritate*. A-t-il eu tort ? Historiquement certes ! Doctrinalement, pas du tout, car dans la réponse d'Aristote, il y avait ce principe métaphysique certain, dont il se sert ici à propos des anges, que l'opération essentielle d'une nature supérieure doit être en tout supérieure à l'opération d'une nature inférieure. Or il est évident que la connaissance est l'opération essentielle de la nature angélique et même humaine. Il n'est donc pas admissible que l'homme ait dans le champ naturel de son intelligence un objet quelconque que l'ange ne puisse connaître. Par cet exemple, on peut voir avec quelle liberté saint Thomas traite Aristote, avec quelle acuité de génie il dégage le principe métaphysique éternel et lui donne toute sa valeur dans un contexte de philosophie chrétienne (1).

(1) Cf. *De Ver.*, q. 8, a. 11 : « ... si angeli ignorant ea quae nos cognoscimus,

L'ange connaît donc les singuliers matériels. Comment? Par l'intermédiaire d'une espèce intelligible et cela pour les mêmes raisons que tout à l'heure, quand il s'agissait de la connaissance d'un ange par un autre. Saint Thomas souligne expressément ce parallélisme : « Unus angelus alios cognoscit per similitudines in intellectu ejus existentes..., sicut et res materiales per hujusmodi similitudines cognoscit » (1). Mais à cause du caractère matériel des singuliers dont il s'agit ici, il faut y regarder de plus près.

D'où vient cette espèce? Trois hypothèses sont possibles à priori : ou bien du sujet connaissant, ou bien de l'objet connu, ou bien enfin de Dieu, Créateur et du sujet et de l'objet, qui peut pour ce motif faire le trait d'union entre eux.

La première est à exclure tout de suite. En effet, l'ange est en puissance par rapport à cet objet matériel. Admettre qu'il est l'auteur de l'espèce qui va actuer cette puissance et ainsi rendre l'intellection possible, ce serait admettre qu'un être en puissance peut, en tant que tel, passer à l'acte, sans le secours d'un autre. On n'éviterait pas cette conséquence, même si, avec les Néo-Platoniciens, on regardait — à tort d'ailleurs — les anges comme les créateurs des êtres matériels, car, à moins de faire des esprits bienheureux des dieux véritables, il faudrait concéder que la cause exemplaire, le modèle, selon lequel ils créent les corps, vient de Dieu lui-même et que c'est lui qui, dans ce cas, leur communique sa puissance créatrice. L'espèce aurait en définitive sa source en Dieu et non dans l'ange.

La seconde doit être examinée de plus près. Posons tout d'abord ce double principe. En premier lieu, l'intellect —

ad minus quantum ad hoc imperfectior est eorum cognitio ; sicut et Philosophus dicit in *I De Anima* quod accideret Deum insipientissimum esse, si discordiam nesciret, quam alii sciunt ». *I Sum. th.*, q. 14, a. 11, c. ; q. 57, a. 2, c. L'allusion est faite à *I De An.*, c. 5, 410 b 5 : *συμβαίνει δ 'Εμπεδοκλεῖ γε καὶ ἀφρονέστατον εἶναι τὸν Θεόν · μόνος γὰρ τῶν στοιχείων ἓν οὐ γνωριεῖ, τὸ νεῖκος, τὰ δὲ θνητὰ πάντα.* Et son commentaire thomiste, lec. 12, n. 186. Cf. aussi *Metaph.*, B, c. 4, 1000[a] a 25-30, chez saint Thomas, *In III Met.*, lec. 11, nn. 473-477. Voir enfin dans *II C. G.*, cc. 99 et 100, nn. 1 et 2, et *IC. G.*, c. 5, n. 9 ; *De Ver.*, q. 2, a. 5, circa initium.

(1) Cf. *De Ver.*, q. 8, a. 7, c., circa finem.

angélique ou humain peu importe — qui recevrait, d'un objet extérieur, l'espèce intentionnelle dont il a besoin, se trouverait à son égard dans la situation soit d'agent, soit de patient, en prenant ces termes dans leur sens philosophique le plus large : agent, si l'intellect devait modifier d'une façon ou d'une autre les données de l'objet matériel, avant sa propre actuation ; patient, s'il devait se contenter de recevoir l'espèce dont il a besoin. De plus, nous savons qu'agent et patient sont entre eux comme puissance et acte ; que la puissance et l'acte qui lui correspond essentiellement doivent être du même genre, c'est-à-dire qu'une puissance-accident aura un acte-accident, qu'un acte immatériel ne saurait provenir que d'une puissance immatérielle, elle aussi. Il résulte de cela que tout agent sera du même genre que le patient sur lequel il exerce son action essentielle, et *vice versa*, tout patient devra être du même genre que l'agent dont il reçoit l'influence. On voit tout de suite l'application de ces principes à notre cas particulier. Pour qu'un intellect quelconque — angélique ou humain, peu importe ici encore — reçoive l'espèce impresse d'un objet extérieur, matériel ou non, il faut de nécessité métaphysique que cet objet soit du même genre que l'intellect lui-même. Or cela, quand il s'agit d'objet corporel à connaître, en tant que corporel, ne se réalisera jamais : « Res autem materiales, écrit saint Thomas, sunt diversorum generum. Ea enim quae non communicant materia, non communicant genere, ut patet per Philosophum » [1]. Et la raison très simple, saint Thomas nous la donne : la notion de genre est précisément tirée de ce qui, dans un être, est matériel, comme d'ailleurs la différence spécifique de ce qu'il y a de formel.

Allons-nous pour cela conclure à l'impossibilité absolue pour tout intellect d'être actué d'une façon ou d'une autre par un singulier matériel ? Ce serait aller trop vite en besogne. Supposons en effet un être doué de facultés sensibles et

(1) Cf. *De Ver.*, q. 8, a. 9 ; tout ce développement est tiré surtout de cet article, auquel il faut cependant ajouter : *II S.*, D. 3, q. 3, a. 3 ; *De Ver.*, q. 8, a. 11 ; *I Sum.* th., q. 55, a, 2, c. et ad 2 ; q. 85, a. 4, c. Quant au texte d'Aristote auquel fait ici allusion saint Thomas, cf. *Met. Δ*, c. 6, 1016 a 26-28 ; *Met.* I, c. 8, 1058 a 23-24.

par conséquent d'imagination, la plus parfaite de ces facultés. Pour lui la condition ci-dessus réclamée sera remplie : agent (singulier matériel) et patient (faculté sensible) communiqueront entre eux par la matière qui les domine tous deux également ; la faculté sensible pourra donc tirer une espèce impresse de cet objet matériel et par conséquent le connaître en tant que singulier. Elle le connaîtra cependant à sa façon, c'est-à-dire, dépouillé, non pas certes des conditions de la matière, comme l'espace ou le temps, mais de la matière elle-même. La cloche que j'entends ne vient pas par son être physique dans mon oreille, ni le dôme de Saint Pierre du Vatican ne pénètre dans mon œil, quand, des hauteurs du Pincio, je contemple sur l'horizon sa silhouette michelangélesque. La faculté sensible a donc élevé la forme de l'objet à une certaine immatérialité, sans toutefois la soustraire au monde corporel.

Supposons maintenant cette faculté sensible intimement unie à une intelligence. Celle-ci pourra agir sur les données du sens, puisque déjà elles sont jusqu'à un certain point immatérialisées. En vertu de l'axiome : *omne agens agit sibi simile,* elle ne pourra faire autre chose que de les soustraire aux conditions de la matière, comme le sens les avait déjà soustraites à la matière elle-même. Nous aurons alors une forme vraiment immatérielle à quoi rien désormais ne fera obstacle pour actuer un intellect en puissance de connaître l'objet présenté par les sens.

Seulement cette élévation à la pleine immatérialité aura une contre-partie : débarrasser l'objet matériel, non seulement de sa matière, mais aussi des conditions de la matière elles-mêmes, c'est lui enlever *ipso facto* le principe même de son individualité ; c'est n'avoir plus, en guise d'espèce intentionnelle, qu'une ressemblance réelle, sans doute, mais incomplète, abstraite, universelle ; c'est par suite ne connaître l'objet que d'une connaissance incomplète, elle aussi, abstraite, universelle, comme l'espèce impresse qui a servi à la produire.

Bref un intellect quelconque ne pourra recevoir d'un singulier matériel l'espèce intentionnelle qui lui permettra de le connaître qu'aux conditions suivantes : 1. être uni intimement à une imagination, donc à un corps ; 2. renoncer

à connaître, directement du moins, ce singulier, en tant que singulier, pour se contenter d'une connaissance universelle. Voilà ce qu'à priori nous pouvons déduire des principes métaphysiques posés plus haut.

Appliquons cette doctrine à l'ange. Substance totalement séparée de la matière, il répugne à toute union substantielle avec un corps. Jamais il ne pourra avoir de facultés sensibles, imagination ou autre ; il sera donc métaphysiquement impossible à son intelligence d'être directement actuée par une espèce venant d'un objet matériel. Pour expliquer la connaissance qu'il a du singulier matériel, une seule hypothèse reste : l'espèce par laquelle il l'atteint vient de Dieu lui-même qui la lui a infusée au moment même de la création : « Angelus, écrit saint Thomas, habet a sui creatione formas rerum sibi inditas » (1).

Ceci admis, tout s'éclaire. En Dieu, cause efficiente et exemplaire de tous les êtres, non seulement dans leur notion universelle, mais dans leur réalité individuelle, il y a l'« idée » de tous les êtres, matériels comme immatériels. Ces « idées, dit saint Thomas, sont lumière et vie : vie, parce qu'elles sortent, pour ainsi dire de Dieu, pour faire exister les choses dont elles sont le modèle ; lumière aussi, parce que ces mêmes idées divines impriment dans les esprits angéliques leur propre image. Cette image, voilà l'espèce impresse dont l'ange a besoin pour connaître. Son intellect n'est donc pas, comme le nôtre, matière non-informée, mais faculté en acte ; elle n'est pas « tabula rasa in qua nihil est scriptum » mais, « tabula depicta vel speculum in quo rerum rationes resplendent » (2).

Pour savoir comment l'ange connaît le singulier, il suffira donc de savoir comment celui-ci est représenté en Dieu : « Unde considerandum est qualiter Deus singularia cognoscit ». Il ne saurait y avoir place au moindre doute. Les singuliers sont dans les idées divines, non seulement quant à

(1) Cf. *De Ver.*, q. 8, a. 9, ad 1 ; *Q. D., De Anima*, q. un., a. 20, c. ; *Quodl.*, 7, a. 3, c.

(2) Cf. *De Ver.*, q. 8, a. 9, c., circa finem, et aussi, *ibid.*, a. 8, c ; *ibid.*, a. 5 : « Intellectus angeli est sicut tabula picta, eo quod omnis intelligentia est plena formis, ut dicitur in *Libro de Causis* ».

leur forme, mais aussi quant à leur matière : « Deus est causa rei, non solum quantum ad formam, sed etiam quantum ad materiam, quae est principium individuationis ; unde idea in mente divina est similitudo rei quantum ad utrumque, scilicet materiam et formam ». Et il s'agit ici non seulement de la matière dans sa notion abstraite, mais dans sa détermination concrète par telle quantité, concrète elle aussi, sur laquelle viendront se greffer tous les autres accidents. Douter de cela, ce serait admettre que Dieu, auteur des singuliers matériels et de leurs accidents, ne serait pas leur cause exemplaire suffisante. On aurait alors le choix entre la négation d'une intelligence en Dieu ou celle de sa causalité efficiente universelle.

Puisque les espèces infusées dans l'intellect angélique sont « simillimae rationibus idealibus in mente divina existentibus » (1), il faudra bien qu'elles représentent le singulier et quant à sa forme et quant à sa matière et quant à ses accidents, individuants ou non, en un mot, et dans sa singularité et dans son universalité, « prout in propria natura subsistit » (2).

Cette connaissance ne sera pas, comme chez nous, le résultat d'une réflexion psychologique, mais d'une opération directe analogue à celle par laquelle l'homme connaît la maison, l'arbre. Bien que causée par une espèce venant directement de Dieu, elle ne se terminera pas cependant à l'essence divine, comme l'aurait voulu pour l'homme l'ontologisme, ce serait une connaissance surnaturelle. Il faut donc que son terme soit une espèce expresse, un verbe mental dans lequel l'ange saisira le singulier en tant que tel, d'une façon analogue à ce que nous faisons quand nous atteignons un objet dans le concept abstrait que nous en avons. Mais il y aura cette différence que, pour nous, la source de notre concept humain, c'est l'objet lui-même, tel qu'il est dans la nature ; pour l'ange au contraire, c'est la ressemblance innée avec l'« idée » divine à l'imitation de laquelle l'objet a été créé dans le monde corporel.

Le Docteur Angélique a donc été amené et par la logique

(1) Cf. *II S.*, D. 3, q. 3, a. 3, c.
(2) Cf. *De Pot.*, q. 4, a. 2, ad 24.

de son système et par un mot de saint Augustin [1] à admettre une sorte d'harmonie préétablie avant la lettre entre la connaissance angélique et le singulier matériel. De même que, selon Leibniz, Dieu, dans son infinie prescience, a mis dans l'âme humaine toute la suite des perceptions et affections parallèle à celle des modifications du corps, sans qu'en aucune manière celles-ci provoquent celles-là, ainsi, selon saint Thomas, Dieu a infusé dans l'intellect angélique toutes les espèces nécéssaires à la connaissance des singuliers matériels, essence et modifications successives comprises, sans que ceux-ci y contribuent en quoi que ce soit. Inacceptable chez l'homme, parce qu'elle nie l'union substantielle de l'âme et du corps, cette explication devient tout à fait exacte dans l'ange pour qui recevoir un influx corporel est métaphysiquement impossible.

Tout ce qui précède montre combien justement saint Thomas écrivait, dès le texte qui nous a servi de point de départ et dans beaucoup d'autres ensuite, que l'*intellectus* pur connaît en pleine lumière, que par nature il est lumière, au sens strict, tellement que les mauvais anges eux-mêmes, plongés cependant par la privation de la grâce surnaturelle dans de profondes ténèbres, gardent néanmoins la lumière qu'ils doivent à leur nature d'*intellectus* purs : « Licet sint obtenebrati per privationem luminis gratiae, sunt tamen lucidi lumine intellectualis naturae » [2].

Pleine lumière, oui ! A condition toutefois de ne pas oublier le grand principe : « Quanto intellectus purior est a materialium contactu, tanto perfectior est » [3]. A strictement parler,

(1) Ce mot, saint Thomas le résume ainsi, *I Sum. th.*, q. 89, a. 4 : « Angeli autem per hujusmodi species cognoscunt cognitione perfecta omnia naturalia, quia omnia quae Deus fecit in propriis naturis, fecit in intelligentia angelica, ut dicit Augustinus » ; et il le cite, q. 55, a. 2 : « Caetera quae infra angelos sunt, ita causantur ut prius fiant in cognitione rationalis creaturae, ac deinde in genere suo ». C'est extrait de *II Super Gen. ad Litt.*, c. 8, P. L. 34, col. 269.

(2) Cf. *I Sum.* th., q. 64, a. 1, ad 5 ; *De Pot.*, q. 4, a. 2, ad 2 : « Ipsa natura angelica intellectualis est, et lux proprie dicitur ». Quant à la formule « plena luce », cf. par exemple : *I S.*, D. 3, q. 4, a. 1, ad 4 ; *III S.*, D. 1, q, 1, a. 2, ad 2.

(3) Cf. *De Ver.*, q. 13, a. 3 ; et aussi *II S.*, *D.* 3, q. 1, a. 6, c. « Cum ergo substantiarum simplicium, ut dictum est de angelis, sit differentia in specie secundum gradum possibilitatis in eis, ex hoc anima rationalis ab angelis differt..

la pleine lumière ne peut se réaliser que dans l'Acte Pur absolu, Dieu, parce qu'en lui s'identifient son intelligence et l'infinie spiritualité de son *Esse Subsistens*. En face de lui, non seulement l'homme, mais aussi l'ange lui-même ne sera que ténèbres : « intellectus angelicus comparatus ad divinam Essentiam, quae est extra genus suum, invenitur defectivus et tenebrosus » (1).

Hors de cette écrasante comparaison, envisagée par rapport aux créatures et même à la plus parfaite d'entre elles, l'homme, l'intelligence angélique mérite le beau nom que lui a donné Denys, *speculum purum et incontaminatum* ; elle est vraiment sans défaut (2) ; elle connaît vraiment en pleine lumière — ou si l'on tient à tout prix à une minutieuse exactitude — en quasi pleine lumière. Et cela, parce qu'elle n'a pas à chercher comme nous, avec mille hésitations et possibilités d'erreur, l'objet de sa science, mais — et c'est toujours là en définitive qu'il faut en arriver — elle saisit cet objet d'un seul coup, le pénètre de telle sorte qu'aucune des notes intelligibles qu'il possède ne saurait lui échapper (3).

C'est pour le même motif qu'à la suite de Denys encore, saint Thomas aime à donner à l'ange cet autre épithète de *deiformis*, *θεοειδής* ; ne décrit-il pas en effet le mode de l'intellection angélique avec les mêmes termes dont il se sert pour l'intellection divine : « Quantum ad cognoscitivam virtutem, angelus cognoscit in luce plena, per intellectum dei-

Quia ex hoc quod angelus plus habet de actu quam anima, et minus habet de potentia, participat quasi in plena luce naturam intellectualem... »

(1) Cf. *De Ver.*, q. 8, a. 3, ad 3. Dans *I Sum. th.*, q. 12, a. 4, ad 2, saint Thomas explique que ce « défaut » doit s'entendre non pas « privative, ut scilicet quod careat eo quod habere debet », mais bien « negative... dum non habet illam excellentiam quae invenitur in Deo ». De même tout être quel qu'il soit est dit « *aenigmaticus* » par rapport à l'essence divine, *II S.*, D. 23, q. 2, a. 1, ad 3 : « Aenigma importat obscuritatem quamdam cognitionis... Obscuritas autem triplex potest accidere alicui intellectus. Prima ex hoc quod ex nihilo est, quia in hoc deficit a claritate intellectus increati ; et secundum hoc omnis intellectus creatus aenigmaticus est... ». Cf. *De Pot.*, q. 4, a. 2, ad 14.

(2) Cf. *De Ver.*, q. 8, a. 3, ad 3. Cette formule du Pseudo-Denys se trouve dans le *De Divinis Nominibus*, c. 4, P. G. 3, col. 724, et dans l'édition Mandonnet du Commentaire de saint Thomas, t. II, p. 436.

(3) Outre les textes cités ci-dessus, cf. *II S.*, D. 7, q. 1, a. 2, c., 4a ratione.

formem, ut possit totum considerare sine inquisitione quod ad electionem alicujus rei rei pertinet ». Voilà pour l'ange et voici pour Dieu ; « In Deo est certum judicium veritatis absque omni discursu per simplicem intuitum, ut dictum est ; et ideo divina scientia non est discursiva vel ratiocinativa, sed absoluta et simplex » (1). Mais que l'on ne s'y trompe pas, cette « déiformité » n'est pas celle que, dans les anges comme dans l'homme d'ailleurs, l'ordre surnaturel réalise par la grâce sanctifiante. C'est une « déiformité » d'ordre tout à fait naturel à l'ange et que l'homme, même élevé à la vision béatifique, ne saurait revendiquer : « discursus rationis non opponitur deiformitati quae est per gratiam, sed quae est per ordinem naturae » (2).

(1) Cf. *III S.*, D. 1, q. 1, a. 2, ad 2, et *II-II*ae *Sum. th.*, q. 9, a. 1, ad 1.

(2) Cf. *III S.*, D. 14, q.1, a.3 sol. 3, ad 2, et *II S.*, D. 3, q.1, a. 6. A propos de ce titre de *déiforme*, il faut maintenir qu'il est un épithète tout à fait technique dans la langue de Denys et par contre-coup de saint Thomas et des autres docteurs du moyen-âge. On en trouvera de nombreux cas dans le *De Divinis Nominibus*, v. g. éd. Mandonnet, t. II, pp. 494, 508, 528, 544, etc... Dans saint Thomas : *II S.*, D. 3, q. 1, a. 6, c : « Quarta autem distinctio sequitur ex secunda quia dicitur quod per hoc quod angelus intellectum *deiformem* habet, convertitur ad quodcumque immobiliter ; per quod ab anima dicitur differe quae non intellectu *deiformi*... (cognoscit) ». Et cet autre pasage : on objecte que l'ange, d'une seule et unique intellection, doit connaître tout, puisque en Dieu il en est ainsi et que l'ange a un *intellectus* déiforme. Saint Thomas répond en expliquant ce qu'il entend par cette déiformité : « Intellectus angelorum dicitur *deiformis*, eo quod divino intellectui conformis est : non autem in hoc quod uno omnia intelligat, et ita simul intelligat, sed in hoc quod a rebus cognitionem non accipit, sine investigatione rationis et sine adminiculo sensus cognoscit ». *II S.*, D. 3, 9. 3, q. 4, ad 1. Citons encore *II S.*, D. 23, q. 2, a. 1, ad 3 ; D. 7, q. 1, a. 2 ; *De Ver.*, q. 24, a. 10 ; q. 24, a. 3, c. et ad 4 ; *De Malo*, q. 7, a. 9, et ad 1 ; *I Sum. th.*, q. 108, a. 4, obj. 1, dans laquelle il cite de Denys le *De Coelestibus Hierarchiis*, c. 3, P. G. 3, col. 164, D.

Par ce que nous venons de dire et par les pages qui vont suivre, l'on voit combien fut facile à M. P. Glorieux de répondre (*Ami du clergé*, 1933, p. 820) au reproche de cette revue (*ibid.*, p. 756), selon qui l'expression « déiformité » de l'intelligence séparée serait « une expression tout à fait incorrecte et que rien, ni dans le langage philosophique, ni dans la tradition théologique (qui réserve ce mot à l'ordre surnaturel), ne peut justifier ».

II

De cette perfection que l'on pourrait appeler psychologique en découle une autre que j'appellerai logique : dans l'ordre de la nature pure — nous sommes et nous restons en philosophie — l'*intellectus* angélique atteint la vérité, de telle sorte qu'en lui aucune place ne reste pour l'ignorance, l'erreur et même le doute ; la certitude est le seul état dans lequel il puisse se trouver.

Pas d'ignorance d'abord. Mais entendons-nous bien : pas d'ignorance dans le champ de sa connaissance naturelle. Ce qui dépasse ce champ, tout ange quel qu'il soit, l'ignore, à moins que la vision surnaturelle dans le Verbe le lui apprenne (1). Dans l'ordre même naturel, un ange inférieur ignorera ce qui fait l'objet propre d'une intelligence angélique supérieure, car la hiérarchie céleste, si elle est basée avant tout sur les essences plus ou moins parfaites, se manifeste nécessairement par une puissance proportionnée d'intellection. Il n'en reste pas moins vrai que, selon le mot de saint Thomas, tiré du Pseudo-Denys, si, dans les anges, il y a place pour de la *nescientia*, on doit exclure absolument toute *ignorantia* (2).

Cette doctrine est mise en pleine lumière dans un article tout à fait caractéristique du Commentaire sur les Sentences. L'auteur s'y demande pourquoi l'homme, et non pas l'ange, a été racheté ; on ne voit pas la raison de cette différence, objecte-t-on, puisque tous les deux s'étaient rendus coupables du même crime d'orgueil. Le crime était le même, répond le Docteur Angélique, c'est vrai, mais au péché de l'un on

(1) Cf. *De Ver.*, q. 8, a. 15, ad 2 ; *De Malo*, q. 16, a. 6, c., c'est le texte le plus important ; *I Sum. th.*, q. 58, a. 5, c. ; *Suppl.* q. 92, a. 3, ad 8 ; *De Ver.*, q.8, a. 4, ad 13 ; *In Boeth. de Trin.* q. 1, a. 1, ad 4, éd. Mandonnet, t. III, p. 29.

(2) Cf. *De Malo, ibid.*, c'est une doctrine dionysienne du De *Coelestibus Hierarchiis*, c. 7, *circa finem*, P. G. 3, col. 210 : « Angeli superiores a nescientia purgant ». Dans le Supplément, *loc. cit.*, saint Thomas définit ainsi : « Ignorantia proprie accepta privationem sonat... sic enim ignorantia est nescientia aliquorum quae sciri debent vel quae necesse est scire... Quandoque autem ignorantia communiter accipitur pro omni nescientia... sic autem ignorantia non est poenalitas, sed defectus quidam ».

pouvait remédier, à celui de l'autre, c'était impossible, et cela pour de multiples raisons : « cujus ratio multipliciter assignatur ». La première va au fond des choses, si bien que les cinq autres trouvent en elle leur explication dernière. Elle est tirée « ex virtute naturali utriusque, (scilicet, angeli et hominis) ; quia quantum ad cognoscitivam, angelus cognoscit in plena luce, per intellectum deiformem, ut possit totum considerare, sine inquisitione, quod ad electionem alicujus rei pertinet, et sic per ignorantiam non excusetur » (1).

Est-ce clair ? et ce petit mot *sic* n'est-il pas éloquent ? Avant de poser son acte de révolte, l'ange avait pu peser tout ce qui lui importait de savoir dans son choix. Il a pu mesurer et la grandeur infinie de Dieu, et son propre néant, et les conséquences désastreuses de sa révolte ; il a vu tout cela en pleine lumière, grâce à son intellect déiforme, sans avoir besoin, comme l'homme, de délibérer, de rechercher successivement le pour et le contre, et c'est pour cela, parce qu'il avait cette pleine lumière de ce qu'il allait faire, parce qu'il n'ignorait rien, parce que sa volonté n'était entrainée par aucune passion, ni aucune habitude, que son péché est irrémissible. Il y a quelque chose de tragique, comme le destin des mauvais anges lui-même, dans cette accumulation de synonymes philosophiques, contenus dans la première partie de la phrase citée : « luce plena, per intellectum deiformem, possit totum considerare, sine inquisitione », d'un côté, opposés de l'autre à ces quelques mots qui tombent comme une sentence de mort : « et sic per ignorantiam non excusetur ».

Si l'on se rappelle que, pour saint Thomas, l'erreur n'est au fond qu'une ignorance doublée d'une présomption (2), on comprend sans peine que, dans le domaine naturel, l'ange n'ignorant rien, sera pour les même motifs, infaillible : « Ex hoc quod daemon non utitur phantasia nec discursu rationis... potest haberi quod in his quae ad naturalem cognitionem pertinent, non errat » (3). Si en effet l'homme est

(1) Cf. *III S.*, D. 1, q. 1, a. 2, ad 2, complété par *I Sum. th.*, q. 63, a. 1 ad 4.
(2) Cf. *De Malo*, q. 3, a. 7, c.
(3) Cf. *De Malo*, q.16, a. 2, ad 5 ; ce qui est dit ici du seul démon est vrai de l'ange, car saint Thomas argumente dans tout le contexte à partir de la

infaillible dans les premiers principes, précisément parce qu'il les saisit *statim et plena luce*, parce que surtout il atteint d'emblée le *quod quid est*, les essences, (car, note saint Thomas, ou bien on les connaît telles qu'elles sont et il n'y a pas d'erreur possible, ou bien on les ne connaît pas du tout et il n'y a pas même d'acte d'intellection) a fortiori l'ange jouira-t-il de cette même infaillibilité, lui qui dans tous ses actes intellectuels pénètre à fond les essences. Dans l'*intellectus* pur, il n'y a donc place ni pour la fausseté, ni pour l'erreur, ni pour les illusions ; il est indéfectible au sens plein du mot.

La même perfection qui exclut l'ignorance et l'erreur doit aussi exclure tout état imparfait de l'intelligence : le doute et la simple opinion, et cela aussi bien du point de vue spéculatif que pratique. Et ce sera toujours à la « déiformité » de l'intellect angélique que se rattachera cette prérogative, comme le marquent très nettement les mots suivants : « In Deo et in angelis suo modo (c'est toute l'analogie qui est ici contenue) est simplex notitia veritatis absque discursu et inquisitione, unde (remarquons le lien causal) in eis non cadit dubitatio et difficultas in discernendo et judicando » (1).

Allons plus loin : une fois l'assentiment donné dans les conditions que nous avons décrites, le pur esprit ne pourra plus se reprendre, il est fixé à tout jamais dans son choix. C'est normal ; l'ange connaît, non pas par raisonnement, approchant petit à petit de la vérité, mais d'un seul coup d'œil, de la même manière, proportion gardée évidemment, que l'homme affirme sans hésiter que le tout est plus grand que la partie, du moins s'il a compris les termes. Donc que le résultat de son jugement soit vrai, et dans l'ordre naturel il le sera toujours, ou qu'il soit faux, ce qui peut

nature d'esprit pur, nature que la chute des mauvais anges n'a en rien changé. Cf. le développement dans *De Malo.*, q. 16, a. 6. Dans *I Sum., th.* q. 58, a. 5, saint Thomas dit que *per se*, l'ange ne peut se tromper,mais bien *per accidens.* Il est bon de noter que cette erreur accidentelle ne porte que sur des objets surnaturels pour l'ange. De plus le Docteur Angélique remarque que les bons anges ne jugeant ces objets que selon la volonté divine, ils sont, même de ce côté, à l'abri de l'erreur, ce qui ne saurait se réaliser chez les démons.

(1) Cf. *De Ver.*, q. 24, a. 3, c. et ad 4 ; et aussi *I Sum. th.*, q. 58, a. 5, c. ; q. 59, a. 3, ad 1.

se réaliser dans l'ordre surnaturel, il reste irrévocable. C'est précisément ce qui explique, en partie du moins, l'éternité dans la béatitude pour les bons anges, dans le malheur pour les mauvais ; aussi saint Thomas approuve-t-il au sujet de ces derniers les auteurs qui affirment que « angeli irrimediabiliter peccaverunt, quia peccaverunt contra intellectum deiformem » [1]. On le voit, c'est la simplicité de l'opération intellectuelle dans l'ange qui explique sa double perfection psychologique et logique. Pour avoir la raison ultime de cette simplicité elle-même, c'est à la métaphysique de l'acte et de la puissance qu'il faut avoir recours.

Dans un article où saint Thomas se demande si les bons anges peuvent pécher, nous trouvons sa pensée nettement développée sur ce point. Tout changement, dit-il, donc toute défaillance d'un être ne peut trouver son principe que dans la potentialité que renferme cet être. Dès lors ce sera un axiome absolu que tout acte pur sera immuable et indéfectible. D'acte pur en tout ordre, il n'y a que Dieu ; lui seul sera donc en tout ordre immuable et indéfectible.

L'être créé, lui, est mêlé de puissance, car il reçoit d'un autre son existence ; ses facultés seront pareillement en puissance. C'est pourquoi elles auront besoin pour agir d'être actuées de l'extérieur ; par conséquent par nature tout être créé est soumis aux changements, donc aux défaillances. Mais deux cas peuvent se présenter : ou bien cette puissance est actuée tout entière d'un seul coup (*tota per actum completur*) ou bien elle ne l'est que successivement. Le premier cas seul nous intéresse, car c'est celui de l'intellect angélique. Il doit être actué de l'extérieur, nous l'avons vu, qu'il connaisse soit les singuliers matériels, soit les autres anges ; et même quand il se connaît lui-même, il a reçu de Dieu cette essence qu'il connaît et par quoi il connaît ; c'est là une conséquence nécessaire de la potentialité que l'ange garde dans l'ordre de l'existence. Mais parce que, dans l'ordre de l'es-

(1) Cf. *De Ver.*, q. 24, a. 10, c. et le doublet *II S.*, D. 7, q. 1, a. 2, c. Dans ce texte, contrairement à celui du *De Veritate*, saint Thomas semble rejeter cette raison. En réalité il l'accepte, mais déclare que toute seule elle ne suffit pas à expliquer l'impossibilité pour le démon de faire le bien. Sur le point qui nous importe, il admet la doctrine.

sence, il est acte pur, donc absolument indépendant de toute matière, il atteindra son objet *subito, statim, quasi plena luce*, c'est-à-dire, son actuation sera complète dès le premier instant (1). Plus donc de potentialité en lui, mais aussi plus de place pour la défaillance, c'est-à-dire, pour l'ignorance, l'erreur ou le doute, « ratione perfectae receptionis, quae nihil potentiae (ici, au sens de faculté) imperfectum relinquit, habet immobilitatem et indeficentiam ».

Qu'on veuille bien le remarquer, cette explication vaut pour l'état naturel des *intellectus* purs, bien que saint Thomas l'utilise ici pour nous expliquer la confirmation surnaturelle en état de grâce des anges fidèles. Il le dit explicitement, quand il prend pour exemple les êtres de la nature : « Hujusmodi autem exemplum sumi potest in naturalibus (parmi lesquels on compte les anges et les corps célestes) et intellectualibus parmi lesquels l'intellect humain connaissant les premiers principes (2).

(1) Cf. *II S.*, D. 7, q. 1, a. 1, c. : « Principium mutationis et causa est rei possibilitas ; nec defectus esse potest nisi per potentiam incompletam. Illud ergo cui nihil admiscetur de potentia secundum naturam suam nec mutari nec deficere potest ; illud autem cui admiscetur potentia quae tamen tota per actum completur, potest quidem, quantum in se est, deficere et mutari secundum quod esse et completionem suam non nisi ab alio habet, sed ratione perfectae receptionis quae nihil potentiae imperfectum relinquit, habet immobilitatem et indeficientiam... »

(2) *II C. G.*, c. 30, n. 8 fait soupçonner et *II C. G.*, c. 98, n. 9 confirme qu'il y a là une transposition par saint Thomas d'une doctrine aristotélicienne purement physique au plan psychologique, ou mieux, métaphysique : « Est igitur, lit-on dans ce dernier passage, in eis (scilicet substantiis separatis) potentia et actus, quantum ad esse intellligibile, sicut in corporibus coelestibus quantum ad esse naturale ». Voir confirmation de cela *De Malo*, q. 16, a. 2, ad 6 ; *I Sum. th.*, q. 58, a. 3, c. ; q. 60, a. 2, c. ; q. 79, a. 2, c. ; q. 84, a. 3, ad 1 ; q. 85, a. 5, c. Partout apparaît la comparaison avec les corps célestes de l'antique astronomie. Inutile de souligner que l'argumentation thomiste ne s'appuie pas sur la théorie astronomique, mais sur le principe métaphysique qui s'y trouve contenu.

C'est à cette même raison que l'on doit rattacher les lignes suivantes de *III C. G.*, c. 91, n. 4, bien qu'elles puissent paraître donner du nouveau : « Angelorum autem cognitio... est etiam indefectibilis, cum ipsas rerum naturas seu quidditates intuantur per seipsas, circa quas non potest intellectus errare, sicut nec sensus circa propria sensibilia ». Au fond, est affirmée, dans ce passage, l'actuation totale dès le premier instant.

Synthétisant tout ce que nous avons dit jusqu'ici, il me semble que nous pouvons donner de l'*intellectus* pur la description suivante : c'est une faculté de connaissance, totalement indépendante de la matière, et donc du temps et de l'espace, saisissant son objet en pleine lumière, jusque dans son essence, sans toutefois en ignorer les accidents et les principes individuants, et cela aussitôt qu'elle est mise en présence de ce même objet, de telle sorte qu'elle évite nécessairement toute ignorance, erreur ou doute, soit dans l'ordre spéculatif soit dans l'ordre pratique.

C'est cette notion formelle de l'*intellectus* pur que nous allons voir maintenant se dégrader dans la *ratio* humaine.

DEUXIÈME PARTIE

L'OMBRE DE L'« INTELLECTUS » LA « RATIO »

CHAPITRE PREMIER

LE POINT DE SOUDURE ENTRE LA « RATIO » ET L'« INTELLECTUS »

La considération de l'*intellectus* pur était nécessaire pour comprendre vraiment la pensée de saint Thomas sur l'intelligence humaine. C'est, nous l'avons vu, dans le Pseudo-Denys qu'il a pris contact pour la première fois avec le couple *intellectus* et *ratio*, mais c'est à saint Augustin qu'il demande le développement de cette idée, pour donner une base à l'article dans lequel il expose *ex professo* et avec toute la précision désirable sa pensée, qui sera définitive, sur le sujet qui nous occupe (1).

Dans le IIIe livre de son *De Trinitate*, l'Évêque d'Hippone montre qu'il y a parmi les corps une véritable hiérarchie, si bien que les corps supérieurs, non seulement seront plus parfaits, mais influeront sur les corps inférieurs et seront d'une certaine manière leurs véritables moteurs (2). Ainsi en doit-il être parmi les substances spirituelles.

A ce principe saint Thomas va donner une explication aristotélicienne. Puisque selon saint Augustin, il y a hiérarchie entre les divers corps, ils doivent être différenciés. Or leur différence ne peut consister qu'en ceci : les corps inférieurs

(1) Cf. *De Ver.*, q. 15, a. 1, c. ; son doublet, beaucoup plus bref, est *I Sum. th.*, q. 79, a. 8.

(2) Cf. *III De Trin.*, c. 4, P. L. 42, col. 873 : « Sed quemadmodum corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur, ita omnia corpora per spiritum vitae, et spiritus vitae irrationalis per spiritum vitae rationalem, et spiritus vitae rationalis desertor atque peccator per spiritum vitae rationalem pium et justum, et ille per ipsum Deum, ac sic universa creatura per creatorem suum ex quo et per quem et in quo etiam condita atque instituta est ». *III C. G.*, c. 80, n. 1 fait appel à ce même principe comme base de la hiérarchie angélique.

n'atteignent leur perfection que par le mouvement, c'est-à-dire, par le passage de la puissance à l'acte soit, dans l'ordre de l'essence, par la génération — nous voici en plein aristotélisme — soit, dans l'ordre des accidents, par les altérations diverses qui affectent la qualité ou par l'augmentation qui modifie la quantité. C'est ce que l'expérience montre tous les jours dans les règnes minéral, végétal et animal.

Les corps supérieurs au contraire possèdent leur perfection dès le début de leur existence, et cela en tout ordre, ordre de l'essence, des facultés, de la quantité ou de la figure. Donc chez eux, pas de mouvement, pas de passage de la puissance à l'acte. L'astronomie nous le montre réalisé dans le soleil, la lune et les étoiles. Nous voilà en pleine cosmogonie aristotélicienne (1). Telle est la hiérarchie des corps.

Quelle sera celle des esprits? La même, analogiquement du moins, Il y aura des esprits qui, dès le principe de leur existence, possèderont ce qui fait la perfection de la nature spirituelle, à savoir la vérité, et qui par conséquent exclueront de leur acte cognitif tout ce qui est mouvement, succession, progrès, passage de puissance à l'acte : ce seront les anges ou intelligences séparées. D'autres qui n'auront pas dès le début tout ce que leur nature est capable de prendre en fait de vérité, qui sont donc perfectibles et en puissance,et qui tendront par un mouvement continuel à saisir toujours plus de vérité et à la posséder toujours davantage : ce seront les âmes humaines. Les premiers réalisent parfaitement la notion *d'intellectus* ; les secondes ne la réalisent qu'imparfaitement et seront dénommées esprits, âmes raisonnables (2).

Tel est le raisonnement de saint Thomas dans cet article central. Faut-il voir dans ce double parallélisme, corps célestes et anges, corps terrestres et âmes humaines, un argument au sens strict? Non, mais simplement une analogie,

(1) Même idée *De Ver.*, q. 8, a. 15 : « Materia corporum coelestium totaliter est perfecta vel terminata per formam ita quod non remaneat in potentia ad aliam formam ». Et *De Malo*, q. 16, a. 2, ad 6 ; *I Sum. th.*, q. 84, a. 3, ad 1.

(2) Cf. *De Ver.*, q. 15, a. 1 : « Et inde est quod ipsi angeli intellectuales substantiae dicuntur ; animae vero rationales » ; et très souvent ailleurs, v.g. : *I Sum. th.*, q. 58, a. 1 et 3, c. ; q. 79, a. 2, c. ; q. 84, a. 3, ad 1 ; q. 85, a. 5.

une *manuductio*, qui aide à saisir la pensée et la soutient. C'est si vrai que le Docteur Angélique prendra ses arguments proprement dits dans la métaphysique aristotélicienne pour prouver l'immutabilité des anges et dans la physique pour justifier le *discursus* de l'âme humaine.

Laissant de côté le cas de l'ange que nous avons suffisamment étudié, recherchons pourquoi saint Thomas met l'âme humaine — quant à sa faculté de connaître — parmi les substances spirituelles inférieures.

Tout simplement à cause de sa théorie de l'acte et de la puissance. C'est en effet une doctrine admise par saint Thomas dès le commentaire sur les Sentences que l'âme humaine tient le dernier rang parmi les substances spirituelles, tellement qu'il n'hésite pas — et la comparaison lui est chère — à affirmer que, pour le monde des esprits, l'âme est ce que la matière première est pour le monde des corps. Cette doctrine, il l'emprunte, nous dit-il, à Averroès, tout en la rattachant nettement à ce passage célèbre du IIIe livre du *De Anima*, dans lequel Aristote déclare l'intellect possible capable de devenir tout être. Il y a plus de potentialité dans notre âme, et donc dans notre intelligence, que dans l'ange : « Cum ergo substantiarum simplicium, ut dictum est de angelis, sit differentia secundum gradum possibilitatis in eis, *ex hoc* anima rationalis differt ab angelis quia ultimum gradum in substantiis spiritualibus tenet, sicut materia prima in rebus sensibilibus, ut dixit Commentator in III° de Anima (1) ». Cette même position la rappro-

(1) Cf. *II S.*, D. 3, q. 1, a. 6, c., comparé avec *III S.*, D. 14, q. 1, a. 3, sol. 1 ad 1. : « Sed intellectus possibilis animae Christi est in potentia ad omnia intelligibilia, quia est quodammodo omnia fieri, ut dicitur in III° de Anima », lit-on dans l'objection ; et dans la réponse, saint Thomas concède : « ex hac ratione non concluditur nisi quod cognoverit omnia quae per rationem naturalem cognosci possunt. Quia sicut materia prima est in potentia naturali tantum ad illas formas quae per agens naturale produci possunt... ita etiam intellectus possibilis est in potentia naturali eorum tantum quae per lumen intellectus agentis cognosci possunt ». On trouvera le texte d'Aristote, *III De Anima*, c. 5, 430 a 14 : *καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι.* Citons quelques passages où cette doctrine est exprimée : *II S.*, D. 39, q. 3, a. 1, c. ; *III S.*, D. 23, q. 1, a. 1, c. ; D. 31, q. 2, a. 4 ; *De Ver.*, q. 8, a. 6, c. ; q. 14, a. 1, c. ; *II C. G.*, c. 68, n. 6 ; c. 81, n. 8 ; c. 96, n. 4 et 6 ; III *C. G.*,

che tellement du monde corporel qu'elle peut s'unir substantiellement à un corps et lui servir de forme substantielle au sens aristotélicien le plus fort.

Anges, âmes, corps, voilà une hiérarchie qui, pour tenir d'Aristote, n'en a pas moins des attaches avec le néo-platonicien Proclus. On lit en effet dans le *De Causis* (chacun sait que ce livre n'est qu'un centon tiré de l'*Institutio theologica* de Proclus) : « Esse (i. e. ens) autem quod est post aeternitatem et supra tempus est anima, quoniam est IN HORIZONTE AETERNITATIS inferius et supra tempus » (1). Cette métaphore, saint Thomas va nous la développer et nous l'expliquer dans son commentaire du *De Causis*, rédigé entre 1266 et 1270 : « Horizonte est enim circulus terminans visum, et est infimus terminus superioris hemispherii, principium autem inferioris. Et similiter anima est ultimus terminus aeternitatis et principium temporis ». Comment cela ? Parce que « anima secundum substantiam quidem excedit tempus et motum (à cause évidemment de son immatérialité) et attingit aeternitatem ; sed secundum operationem attingit motum... et quia motus est in tempore, tempus attingit operationem ipsius animae », en ce sens évidemment que cette opération s'appuie sur des êtres matériels.

Et voici comment saint Thomas va faire rendre à cette doctrine un son péripatéticien : « Intellectus noster, écrit-il dans le commentaire sur les Sentences, est medius inter substantias intelligibiles et res corporales, unde anima dicitur esse creata in horizonte aeternitatis (in libro *De Causis*) et hoc ideo quia per intellectum attingit ad substantias intelligibiles ; in quantum vero est actus corporis, attingit res corporales » (2).

c. 81, n. 1 ; *I Sum. th.*, q. 14, a. 2, c. ; q. 55, a. 2, c. ; q. 76, a. 5, c. ; q. 87, a. 1, c. ; *I-IIae Sum. th.*, q. 50, a. 6, c. ; *Comp. theol.*, c. 125.

(1) Cf. *De Causis, lec. II*, éd. Mandonnet, t. I, p. 200 ; pour le commentaire, cf. *ibid.*, p. 204-205, dans lesquelles on lit en particulier : « Loquitur, (auctor, libri) enim hic de anima mundi quam attribuunt philosophi corpori coelesti ». Et un peu plus bas : « Huic autem sententiae Dionysius concordat, X° cap. *De Divinis Nominibus*, hoc excepto quod non asserit coelum habere animam quia hoc fides catholica non asserit ».

(2) Cf. *IV S.*, D. 50, q. 1, a. 1, c. ; *II C. G.*, c. 68, n. 6 : « ... Tenet (anima humana) ultimum gradum in genere intellectualium substantiarum, ut ex

Dans ce passage, comme dans d'autres, il est intéressant de surprendre saint Thomas en flagrant délit de « pia expositio ». Dans ce dernier texte, il s'agit de l'âme humaine telle que la conçoit le catholicisme ; dans le *De Causis*, saint Thomas le fait lui-même remarquer, c'est de l'âme du monde qu'il s'agit, ce qui est tout à fait selon la théorie néo-platonicienne, mais que la foi ne saurait admettre, c'est encore le saint Docteur qui le note expressément.

Dans les Sentences, on nous dit que l'âme est créée sur l'horizon de l'éternité ; dans le *De Causis*, on lit simplement : se trouve à cet horizon. A l'émanation panthéiste que professait Proclus, on a substitué la notion chrétienne de création qu'il ignorait.

Enfin cette âme du monde, qui, dans son concept primitif, anime le monde en y produisant ce mouvement duquel naîtra le temps et qui a été déjà transformée en une âme humaine chrétienne, devient une *ἐνέργεια*, c'est-à-dire, l'acte premier d'un corps physique vivant, en d'autres termes, une forme substantielle au sens le plus authentiquement aristotélicien.

Telle est la base physique — et même temps métaphysique — sur laquelle saint Thomas va construire sa théorie de la *ratio*. Il ne faudra pas la perdre de vue dans ce qui va suivre.

C'est d'un mot d'Isaac Israeli qu'il part pour cette construction, mot auquel il avait fait allusion dès ce même premier passage du commentaire sur les Sentences dans lequel nous avons rencontré pour la première fois le couple *intellectus* et *ratio* et auquel très souvent il reviendra, par exemple : « Anima vero, quia extremum in intellectualibus tenet, participat naturam intellectivam magis defective (scilicet quam angeli) *quasi obumbrata*, et ideo dicitur rationalis,

modo intelligendi percipi potest. Et inde est quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporum et incorporeorum, in quantum est substantia incorporea, corporis tamen forma ». *Ibid.*, c. 81, n. 8 ; *IV C. G.*, c. 55, n. 3, la formule est appliquée à l'homme tout entier : « Homo enim cum sit constitutus ex spirituali et corporali natura, quasi quoddam confinium tenens utriusque naturae ». *Q. D. de Anima*, q. un., a. 15, circa finem, et a. 16 in fine ; *III C. G.*, c. 61, n. 4, appliqué à la vision béatifique.

ut dicit Isaac, *in libro de Definitionibus, ratio oritur in umbra intelligentiae* » (1). Ce texte est remarquable, parce que :

1° il met une relation très nette de cause à effet entre le dernier rang occupé par l'âme humaine, parmi les substances intellectuelles, et le fait qu'elle n'a qu'une participation bien diminuée de l'*intellectus* proprement dit ;

2° cette participation lui vaut d'être dite, non pas intellectuelle, mais rationnelle ;

3° enfin on peut la comparer, avec Isaac, à l'ombre de l'*intellectus* pur, dont la quasi-pleine lumière se réalise, nous l'avons vu, dans les anges et la pleine lumière absolue dans Dieu seul, bien qu'en fait, saint Thomas pense à l'intellect angélique, comme il le déclare formellement, quand il cite Isaac : « Earum (animarum) lumen est obumbratum, respectu luminis quod est in angelis » (2).

C'est donc, notons-le avec soin, non pas l'*intellectus* humain qui est cette ombre de l'*intellectus* pur, dont il s'agit ici, mais la *ratio* que saint Thomas oppose expressément à cet *intellectus* humain : « Ratio nihil enim aliud est nisi natura intellectualis obumbrata », et ailleurs « Quandoque sumitur rationale stricte et proprie secundum quod ratio dicit quamdam obumbrationem intellectualis naturae », et enfin : « ratio est intellectus quasi obumbratus » (3).

Quel est le sens précis de cette métaphore ? Pour répondre, il est nécessaire de la remettre dans son contexte, en lisant tout le passage d'Isaac (4) : « Remanet ut sciamus quod ani-

(1) Cf. *II S.*, D. 3, q. 1, a. 6. Cette formule, saint Thomas y revient très souvent, citons quelques textes : *I S.*, D. 3, q. 4, a. 1, ad 4 ; D. 25, q. 1, a. 1, ad 4 ; *II S.*, D. 3, q. 1, a. 2, c. ; *ibid.*, a. 6, c. ; *ibid.*, D. 7, q. 1, a. 2, c. ; *III S.*, D. 1, q. 1, a. 2, ad 2 ; *III S.*, D. 14, q. 1, a. 3, 3a obj. de la 3a questiunc. et la formule est acceptée dans la réponse, qui précise que « *umbra illa, ut dictum est, refertur ad genus cognitionis...* » ; D. 35, q. 2, a. 2, questiunc. 2, même utilisation dans la 1e objection et acceptation dans la réponse. *De Ver.*, q. 8, a. 3, ad 3 ; q. 24, a. 3, c. ; q. 26, a. 9, ad 3 ; *In Boet. de Trin.*, q. 1, a. 1, ad 4, éd. Mandonnet, t. III, p. 29.

(2) Cf. *De Ver.*, q. 5, a. 8, c.

(3) Cf. *I S.*, D. 3, q. 4, a. 1, ad 4 ; *D.*, 25, q. 1, a. 1, ad 4 ; *II S.*, D. 7, q. 1, a. 2, c.

(4) Philosophe juif, vivant en Espagne et mort en 940. On connait de lui un *De Definitionibus*, duquel est extrait le texte qui nous occupe. Imprimé une seule fois, en 1515, ce traité, traduit en latin par Gérard de Grémone († 1187),

marum sunt tres (sous-entendu : ordines) : unus eorum est ordo anime racionalis, et secundus est ordo anime bestialis, et tertius est ordo vegetabilis ». On le voit, le philosophe juif n'envisage que le monde terrestre.

« Sublimiore, continue-t-il, ergo animarum gradu et meliore ordine est anima racionalis ». Pourquoi? « Quoniam ipsa *in orizonte intelligencie et ex umbra ejus generata est* ». Telle est la forme authentique de l'axiome si souvent cité par saint Thomas et les auteurs médiévaux. La première

est devenu aujourd'hui introuvable ; c'est pourquoi l'Institut des Études Médiévales de Toronto (Canada) en prépare une édition critique. Je dois à la grande obligeance de M. Gilson, professeur du Collège de France et directeur de cet Institut médiéval, communication du fragment qui nous intéresse. Copie faite sur le ms. 2186 de la Bibl. Vatic. : [Fol. 155v] Sermo de anima Et dixit Plato : anima est substancia unita corpori et per illam junccionem continuatur corporibus et agit in eis.

Inquit Ysaac : Forsitan aliquis estimat quod inter verba eorum sit diversitas. Nos autem faciemus ipsum scire...

[F. 156v, Dispute sur la] « continuatio corporis et anime » (et super corpus infundit de splendore et lumine suo per quod faciat illud vivum mobile) :

Cum illud ita sit, tunc jam remanet ut sciamus quod animarum sunt tres : unus eorum est ordo anime racionalis, et secundus est ordo anime bestialis, et tertius est ordo vegetabilis. Sublimior ergo animarum gradu et meliore ordine est anima racionalis, quoniam ipsa in horizonte intelligencie et ex umbra ejus generata est. Et propter hoc factus est homo racionalis, discernens, inquirens, susceptibilis sciencie et sapiencie...

... Et inferior quidem anima racionali in claritate et sublimitate est anima bestialis, quoniam ipsa ex anima racionali generata est, et propter hoc elongatur a splendore intelligencie et acquirit umbras et tenebras, et privatur perscrutatione et discretione, et facta est estimativa secundum veritatem, et meditativa secundum transsumpcionem : judicat enim de re ex eo quod apparet, non ex eo ut est veritas. Et ex proprietate ejus sunt sensus et motus et permutatio in locis ; et propter hoc facte sunt bestie presumptuose et multe audacie...

Anima autem vegetabilis que est desiderativa est inferior in aliis animalibus in sublimacione et ordine, et illud ideo quoniam ejus generatio est ex umbra anime bestialis. Et propter hoc obtenebratur [f. 157r] a splendore intelligencie propter multitudinem umbre et tenebrarum suarum et elongatur splendor ejus a splendore mundo et puro, et ingrossatur, et gravatur et privatur sensu et motu et permutatione in locis et adheret loco suo terre, et facta est singularis cum desiderio, et generatione et nutrimento et augmento et diminutione, et apparitione florum et oleorum, saporum et odorum...

Et postquam jam pervenimus ad illud quod voluimus de quidditate spiritualitatis alte et fine ordinis ejus tunc certiores sumus... »

métaphore, celle de la génération de l'âme *in horizonte*, nous la connaissons déjà, pour l'avoir trouvée dans le *De Causis*, donc chez Proclus ; sans doute, chez celui-ci, c'est à l'horizon de l'éternité qu'est engendrée l'âme, non pas de l'homme, mais du *cosmos*, et il s'agit ici, comme chez saint Thomas, de l'âme humaine naissant à l'horizon de l'intelligence. Mais, chez Proclus lui-même, c'est par l'éternité qu'est mesurée la durée de l'intelligence, du νοῦς, donc en définitive les deux formules reviennent au même, et nous pouvons conclure avec une quasi-certitude à l'origine néoplatonicienne de cette première métaphore d'Isaac.

Il y a bien des chances pour qu'il en soit de même pour la seconde, celle de l'ombre. D'ailleurs est-elle autre chose qu'une prolongation, dans notre monde sublunaire, de cette théorie essentiellement plotinienne et arabe de l'illumination descendant en cascades de l'Intelligence Première et se chargeant de plus en plus de ténèbres à mesure qu'elle s'en éloigne (1) ? Il suffit de lire le reste du texte pour s'en convaincre.

Et d'abord examinons l'âme sensitive : « Et inferior quidem anima racionali in claritate et sublimitate ordinis est, anima bestialis, quoniam (notons le parallélisme) ipsa ex anima racionali generata est, et propter hoc elongatur a splendore intelligencie, et acquirit umbras et tenebras » Donc la lumière très relative dont jouissait l'âme raisonnable se dégrade elle-même dans l'âme des bêtes ; non seulement les ombres, mais les ténèbres apparaissent, précisément parce qu'on s'est éloigné de l'intelligence.

Passons à la troisième âme, l'âme végétative. « Anima autem vegetabilis que est desiderativa est inferior in aliis animalibus in sublimacione et ordine et illud ideo quoniam ejus generatio est ex umbra anime bestialis. Et propter hoc obtenebratur (ce sont donc des ténèbres denses, on remarquera la progression) a splendore intelligencie propter multitudinem umbre et tenebrarum et elongatur splendor ejus a

(1) Par delà Plotin, ne pourrait-on pas la faire remonter à la gnose, qui identifie Dieu et la lumière, la matière et les ténèbres, et rejoindre ainsi la pensée de l'Avesta des anciens Perses ? A moins que plus simplement on y voie un souvenir de l'allégorie de la caverne platonicienne.

splendore mundo et puro, (n'y a-t-il pas ici un écho du Pseudo-Denys décrivant les anges, intellects purs, comme *speculum purum et incontaminatum*?), et ingrossatur et gravatur » L'âme végétative est devenue grossière, lourde ; la matière envahit tout, elle est ténèbres, lourdeur ; il semble qu'il n'y ait pas assez de mots pour exprimer cette déchéance.

Parallèlement à l'envahissement plus ou moins général des ténèbres, dans chacune de ces trois âmes, on a une opération plus ou moins parfaite. C'est parce que son âme est sur l'horizon de l'intelligence, et n'en est que l'ombre, *propter hoc factus est homo racionalis* (ce qui rappelle Aristote),*discernens* (mot que nous avons rencontré chez saint Augustin, mais il est difficile de croire que le juif d'Espagne ait puisé chez l'évêque d'Hippone ; il est plus probable que les deux dépendent d'une source commune, le néo-platonisme), *inquirens, susceptibilis scientiae et sapientiae* (de nouveau et très nettement, c'est Aristote) ». Quant à l'âme des bêtes, ombre de l'âme humaine, *privatur perscrutatione et discretione* ; tout ce qu'elle a, c'est de pouvoir juger d'après les apparences, et non d'après la vérité : *judicat enim de re ex eo quod apparet, non ut veritas* [1].

Si maintenant nous demandons à nouveau : quel est le sens précis de cette métaphore? Nous pouvons répondre qu'être l'ombre de l'*intellectus*, c'est posséder une connaissance sans doute immatérielle, mais cependant soumise en quelque sorte à la matière, puisque c'est la matière qui limite la force de vision intellectuelle dont jouit un être. Bref, nous retrouvons la grande thèse aristotélico-thomiste : *Radix cognitionis est immaterialitas.*

(1) S. Albert le Grand, dans le texte cité plus haut (*I. P.*, ch. 1, p. 33) résume notre passage d'Isaac. Saint Thomas, expliquant le prologue du *De Trinitate* de Boèce, se le rappelle : Après avoir dit qu'à Dieu surtout convenait la lumière et ses propriétés, il ajoute : « Angelis autem competit mediocriter, sed humanis mentibus infirmo modo, quarum propter corpus conjunctum puritas inquinatur, et lux obscuratur, et virtus debilitatur... unde humanae mentis efficacia recte igniculo comparatur... » (éd. Mandonnet, p. 22).

CHAPITRE DEUXIÈME

L'OPÉRATION DE LA « RATIO »

Formules employées.

I

Puisque fréquemment saint Thomas se sert du mot d'Isaac, c'est qu'il le regarde comme une expression heureuse de sa propre pensée. Il nous faut maintenant déterminer ce qui amoindrit la pleine lumière de l'*intellectus* pur et la dégrade chez l'homme à n'être qu'une ombre d'elle-même, la *ratio*.

Or en feuilletant les écrits du saint Docteur, on trouve des réponses diverses. Cette diminution de lumière consiste en ce que l'intellection humaine est soumise au continu et au temps ; ou encore, elle doit rechercher la vérité péniblement, morceau par morceau, la recueillir, la colliger d'ici de là ; bref, pour tout dire en un mot, cet obscurcissement vient de ce que notre intelligence est unie à un corps (1). Réponses diverses dans leurs formules, mais identiques quant à leur fond : si la *ratio* n'est pas l'*intellectus* pur, c'est que la *ratio* n'a pas la saisie immédiate de l'objet qui caractérise, nous l'avons vu, l'intelligence angélique : « Si intellectus noster statim in ipso principio videret conclusionis veritatem, numquam intelligeret discurrendo et ratiocinando », et encore : « ra-

(1) Cf. *III S.*, D. 14, q. 1, a. 3, sol. 2, ad 3 : « Obumbratio illa intelligitur quantum ad hoc quod intelligit cum continuo et tempore ». *I S.*, D. 3, q. 4, a. 1, ad 4 : « Ratio enim nihil est aliud nisi natura intellectualis obumbrata : unde inquirendo cognoscit... ». *I S.*, D. 25, q. 1, a. 1, ad 4 : « ... Ratio oritur in umbra intelligentiae. Quod patet ex hoc quod statim non offertur sibi veritas, sed per inquisitionem discurrendo invenit ». *II S.*, D. 3, q. 1, a. 2. c. ; *in Boet. de Trin.*, q. 1, a. 1, ad 4 : « In nobis autem (par opposition aux anges) lumen hujusmodi (scilicet, intellectuale) est obumbratum per conjunctionem ad corpus et ad vires corporeas ».

tionis autem proprium est non statim apprehendere veritatem et ideo ad hominem pertinet paulatim in cognitione veritatis proficere » ([1]).

Cette absence de saisie immédiate, comment saint Thomas la conçoit-il, comment l'explique-t-il? La réponse à cette question sera grandement facilitée, si nous étudions les termes variés dont notre auteur se sert pour décrire l'opération de la *ratio*. A vrai dire, de ces termes il faut faire deux catégories : ceux qui directement s'appliquent à l'*intellectus* pur et qui doivent être niés quand il s'agit de la *ratio* et ceux qui positivement appartiennent à celle-ci et que l'on doit exclure quand on parle de l'*intellectus*. Des premiers : *cognoscere per simplicem intuitum, in plena luce, statim, subito, immediate, deiformiter, immobiliter*, nous avons suffisamment parlé dans notre première partie. Ce chapitre sera consacré aux principaux des seconds.

II

COGITARE, COGITATIO. — Sans aucun doute, nous sommes en présence d'un mot emprunté à saint Augustin. Nous l'avons trouvé d'ailleurs dans cet article où saint Thomas a pris contact pour la première fois avec la notion d'*intelligere*, auquel il opposait *cogitare* et *discernere*. « Cogitare, écrivait-il, est considerare rem secundum partes et proprietates suas, unde dicitur quasi co-agitare » ([2]). Dans cette définition tout à fait fidèle à la mentalité du Docteur africain, il y a deux éléments, l'un spécifiquement augustinien, qui fait de la *cogitatio*, selon le mot de M. Gilson, « le mouvement d'une pensée qui recueille en soi les connaissances latentes qu'elle contient, soit qu'elle ne les ait jamais encore considérées (auquel cas elle apprend), soit qu'elle les ait déjà sues, puis oubliées (auquel cas, elle se souvient) ». L'autre

(1) Cf. *I Sum. th.*, q. 58, a. 4, c. et *In I Ethic.*, *lec*, 11, n. 132. Voir aussi *I Sum. th.*, q. 59, a. 1, ad 1 ; *De Malo.*, q. 7, a. 9, ad 7 ; *De Spirit. Creat.*, q. un., a. 2, ad 12.

(2) cf. *I S.*, D. 3, q. 4, a. 5, c. ; *II-IIae Sum. th.*, q. 2, a. 1, obj. 1 : « Dicitur enim cogitare quasi coagitare, vel simul agitare ».

élément que j'appellerais générique serait « ce mouvement qui recherche les différentes connaissances latentes (1) », cette connaissance qui travaille dans la multiplicité, qui progresse en un mot vers la vérité.

Le premier, saint Thomas l'abandonne précisément parce que sa nature spécifiquement augustinienne lui interdit l'entrée d'une pensée péripatéticienne.

Le second, il le précise par le vocabulaire et la doctrine aristotélicienne. En effet, au *νοῦς*, source de l'*intellectus* thomiste, le Maître du Lycée oppose sa *διάνοια*, caractérisée par l'idée de recherche d'une vérité parmi des éléments complexes. Or la *cogitatio* thomiste — je ne parle pas du sens général de ce mot désignant n'importe quel acte de pensée, mais du sens technique — la *cogitatio*, dis-je, est essentiellement un mouvement, c'est-à-dire, un passage de la puissance à l'acte, dont le rôle est de faire parvenir l'esprit à la conquête de la vérité et cela par une recherche plus ou moins longue et pénible ; c'est, saint Thomas le précise lui-même, ce mouvement de l'âme qui délibère et est obligée de délibérer, parce qu'elle n'a pas encore atteint cette perfection que lui donnera la pleine vision de la vérité (2).

Cette conception, je le répète, est si peu étrangère à saint Augustin, que c'est sur un texte de son *De Trinitate* qu'elle s'appuie : « Le Fils de Dieu n'est pas appelé *cogitatio*, mais bien Verbe de Dieu. La *cogitatio* en effet, chez nous, implique un processus mental qui nous permet d'arriver à la science, et, une fois formée dans ce processus, elle devient notre verbe humain. Il faut donc qu'en Dieu le Verbe exclue la *cogitatio*, puisqu'en lui il n'y a rien qui puisse être formé,

(1) É. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1929, p. 101, note 1.

(2) Cf. *II-IIae Sum. th.*, q. 2, a. 1, c. : « Cogitatio proprie dicitur motus animi deliberantis, nondum perfecti per plenam visionem veritatis ». Dans *De Ver.*, q. 14, a. 1, c. : « Intelligens... non habet autem cogitationem, quia sine aliqua collatione determinatur ad unam (scilicet, partem contradictionis)... Sciens vero... assentit conclusionibus... et ibi figitur motus cogitantis... Sed in fide... ejus (scilicet, intellectus) motus nondum est quietatus, sed adhuc habet cogitationem et inquisitionem de his quae credit... »

Pour la *διάνοια* aristotélicienne, cf. en particulier *I De Anima*, c. 4, 408b 24, 26 où *νοεῖν* s'oppose à *διανόεσθαι*, saint Thomas, in h. l., lec. 10, nn. 164-165.

rien qui, à un moment quelconque, puisse ne pas être formé » (1).

Il y a là une notion de mouvement et de multiplicité, mais assez imprécise ; voici comment saint Thomas va la préciser. Dans les Sentences, comme dans le *De Veritate* et dans la Somme (2), il rencontre à propos du Verbe l'objection suivante : d'après saint Anselme, « dicere Summo Spiritui nihil est aliud quam cogitando intueri. Sed cogitare Deo non convenit, quia cogitatio dicit quemdam discursum rationis inquirentis et procedentis ex uno in aliud ». Dans la réponse, saint Thomas prend totalement à son compte cette mineure, donc la notion de *cogitatio* qu'elle contient et échappe à la difficulté en déclarant que saint Anselme emploie d'une façon impropre le mot *cogitatio* à la place de celui de comtemplation. La *cogitatio* en effet en son sens propre implique tellement l'idée de recherche laborieuse de la vérité que l'esprit une fois en possession de celle-ci ne peut plus être dit *cogitans*, mais seulement *contemplans*, c'est-à-dire, se reposant dans la vérité possédée.

Même doctrine à propos de la fameuse définition augustinienne de la foi : « Credere est cum cogitatione assentire » (3). Tour à tour les Sentences, le *De Veritate* et la Somme l'examinent et toujours la même doctrine revient sous une forme à peine variée : « Cum enim cogitatio, dit le Commentaire sur le Lombard, discursum rationis importet, intelligere as-

(1) Cf. *De Trin.*, l. XV, c. 16, P. L. 42, col. 1079 : « Dei Filius non cogitatio dicitur, sed Verbum Dei dicitur. Cogitatio quippe nostra perveniens ad id quod scimus, atque inde formata, verbum nostrum est. Et ideo Verbum Dei sine cogitatione Dei debet intelligi, non aliquid habens formabile, quod possit esse informe ». Et encore, *ibidem* : « Ita dicitur illud Verbum Dei ut cogitatio non dicatur ; ne aliquid esse quasi volubile credatur in Deo quod nunc accipiat formam ut Verbum sit, eamque dimittere possit, atque informiter quodammodo volutari ».

(2) Cf. *I S.*, D. 27, q. 2, a. 1, ad 3 ; *De Ver.*, q. 4, a. 1, ad 1 ; *ibid.*, a. 2, ad 2 ; *I Sum. th.*, q. 34, a. 1, ad 2. On trouvera le texte de saint Anselme dans le *Monologium*, c. 63, P. L. 158, col. 203 : « Nihil autem aliud est summo Spiritui hujusmodi dicere quam quasi cogitando intueri ; sicut nostrae mentis locutio nihil aliud est quam cogitantis inspectio ».

(3) Cf. saint Augustin. *De Praedestinatione Sanctorum* c. 2, n. 5, P. L. 44, col. 963. Cf. Gilson, *op. cit.*, p. 32. Pour saint Thomas, cf. *III S.*, D. 23, q. 2, a. 2, sol. 1, c., et ad 2 ; *De Ver.*, q. 14, a. 1, c., et ad 2 ; *I Sum th.* q. 79, a. 10, ad 3 ; *II-IIae Sum. th.*, q. 2, a. 1.

sensum sine cogitatione habet ». J'ai choisi ce texte, parce qu'il oppose l'acte de l'*intellectus* à celui de la *ratio*. Tous deux parviennent à l'assentiment, mais seule la *ratio* le fait au moyen de la *cogitatio*. Que l'on n'objecte pas que l'assentiment se donnant à l'autorité de Dieu révélateur, il n'y a place dans la foi pour aucune recherche ou hésitation, donc pour aucune *cogitatio*, saint Thomas remarquera aussitôt que la recherche et l'hésitation portent, non sur la vérité objet de foi, mais sur les préliminaires de cette foi : cette vérité a-t-elle été vraiment révélée? a-t-elle été confirmée par des miracles? Cela ouvre un champ suffisamment vaste à la *cogitatio*.

Il est difficile de quitter le mot *cogitatio*, sans poser, sinon résoudre pleinement, un petit problème d'influence. Dans le Commentaire sur les Sentences, comme dans le *De Veritate*, l'objectant assure que les « philosophes » donnent à la faculté cogitative une nature sensible et la placent parmi les sens internes. D'autre part, le Docteur Angélique, suivant celui d'Hippone, fait de la foi un acte de l'esprit immatériel. N'y a-t-il pas contradiction à définir la foi par la *cogitatio* (1)?

Qui sont ces « philosophes »? Évidemment pas des Pères de l'Église, on les nommerait des *sancti* ; ni des théologiens, comme Denys. Restent les commentateurs arabes d'Aristote, parmi lesquels saint Thomas cite Averroès, car le Philosophe lui-même n'a jamais fait intervenir cette « cogitative », et si parfois saint Thomas, commentateur du *De Anima* ou des Métaphysiques (2), la fait paraître, c'est chaque fois un développement personnel, auquel rien ne correspond dans la lettre.

Notre auteur ne lache ni saint Augustin, ni Averroès et trouve dans son génie le joint qui enrichira sa propre doctrine de positions apparemment contradictoires. De fait, concède-t-il, *cogitare* s'applique avant tout (*per se et primo*) à la faculté sensible qui, chez l'homme, correspond à l'estimative des bêtes. Or, Averroès l'enseigne et saint Thomas le prend à son compte, cette faculté matérielle a une fonction analo-

(1) Cf. *De Ver.*, q. 14, a. 1, ad 9 et *III S.*, D. 23, q. 2, a. 2, sol. 1, obj. 3.
(2) Cf. *II De Anima*, lec. 13, nn. 396-398 ; *I Met.*, lec, 1, n. 15.

gue à celle de la *ratio* spirituelle : « eo quod est collativa intentionum individualium, sicut ratio universalis est collativa rationum universalium » (1). Il est donc légitime de l'appeler *ratio particularis*. Mais par réciprocité et d'une façon dérivée, la *ratio* spirituelle pourra recevoir le nom de *cogitatio* : « Quia pars sensitiva notior est quam intellectiva, ideo sicut determinatio intellectivae partis a sensu denominatur, ut dictum est, ita collatio omnis intellectus a cogitatione nominatur » (2). Il y aura donc entre ces deux « cogitatives » et entre leur opération respective une analogie et d'attribution et de proportionalité ; d'attribution d'abord, en ce sens que la faculté sensible imite le procédé de la faculté spirituelle, qui sera l'*analogatum princeps* ; de proportionalité ensuite, car la « cogitative » sensible fait pour les objets matériels ce que la « cogitative immatérielle réalise pour les objets intelligibles, elle les *collationne*, les recueille.

III

CONFERRE, COLLATIO. — Très souvent saint Thomas se sert de ce mot pour désigner l'œuvre de la *ratio* ; celle-ci *pense*, *cogitat*, et pour *penser*, elle *collatione*, *confert*. Elle n'est donc pas seulement *cogitativa*, mais aussi *collativa*, et son acte peut s'appeler soit *cogitatio*, soit *collatio*. Enfin ces deux mots se disent également des deux *rationes*, de celle que nous avons appelée *particularis*, comme de celle qui est dite *universalis*.

Constatons tout d'abord le fait que saint Thomas voit, dans ce que ce mot exprime, une propriété de la *ratio* : « Ratio quae collativa est » et plus nettement « conferre autem rationis est », tellement que cette faculté y trouve son plaisir, comme dans son acte propre et parfaitement accordé à ses aspirations naturelles (3).

(1) Cf. *II De Anima*, lec. 13, n. 396, et les textes cités plus haut, p. 15.

(2) Cf. *III S.*, D. 23, q. 2, a. 3, sol. 1, ad 3 et aussi *De Ver.*, q. 14, a. 1, ad 9.

(3) Cf. *III S.*, D. 33, q. 1, a. 2, sol. 1, ad 3 ; *IV Phys.*, lec.23, n. 4 de l'édition Léonine, p. 223 ; *I-IIae Sum. th.*, q. 32, a. 8, c. : « Gaudet anima in colla-

Il est clair que ce mot, dans son sens le plus général, désigne ce processus de l'esprit prenant possession d'éléments multiples dans le but de parvenir à une vérité quelconque. Ce processus peut être en premier lieu une simple comparaison qui permettra de préférer telle chose à telle autre. Ce sera surtout le cas, lorsque ce mot s'applique aux interventions de la *ratio* dans l'ordre pratique [1].

Plus souvent, ce processus sera, dans l'ordre spéculatif, celui de l'esprit n'arrivant à la vérité que petit à petit, au prix de recherches plus ou moins longues et difficiles, se servant d'un élément connu pour en atteindre un autre encore inconnu, à peu près comme on escalade un amas de rochers. En ce cas, *collatio* s'identifie avec *discursus*. Mais ici je me demande s'il n'y aurait pas moyen de préciser davantage. Quand saint Thomas écrit : « Ex hoc ipso quod intellectus noster accipit a phantasmatibus, sequitur in ipso quod scientiam habeat collativam, in quantum ex multis sensibus fit una memoria et ex multis memoriis unum experimentum et ex multis experimentis unum universale principium ex quo alia concludit et sic acquirit scientiam ; unde secundum quod se habet intellectus ad phantasmata, secundum hoc se habet ad collationem » [2], n'est-il pas légitime de conclure que *collatio* englobe cette succession d'opérations sensibles et surtout intellectuelles qui aboutissent, suivant l'idéogénie thomiste, à la formation d'un concept universel ? Cette nuance reste rare ; la plupart du temps c'est à l'intérieur du raisonnement lui-même qu'il faut placer la *collatio*. Y représente-t-elle quelque aspect particulier

tione unius ad alterum quia conferre unum alteri est proprius et connaturalis actus rationis, ut Philosophus dicit (in Poetica, c.40) ». Dans ce texte *conferre* a évidemment le sens de comparer, mais il me semble que la pensée de saint Thomas s'attache surtout à l'idée sous-jacente : rassembler plusieurs éléments pour en faire surgir un jugement. *II Post. Anal.*, lec. 20, n. 11.

(1) V. g. quand il s'agit de prudence, *II-IIae Sum th.*, q. 47, a. 1 : « Cognoscere futura ex praesentibus et praeteritis, quod pertinet ad prudentiam, proprie rationis est quia hoc per quamdam collationem agitur » ; ou de délibération et de choix, *III S.*, D. 33, q. 1, a. 2, sol. 1, ad 3 ; *in III Eth.*, lec. 6, n. 457 : « Consilium est actus rationis... Hoc autem pertinet ad rationem conferentem, ut unum aliis praeferatur ». *I-IIae Sum. th.*, q. 14, a. 5.

(2) Cf. *III S.*, D. 14, q. 1, a. 3, sol. 3.

de la marche de l'esprit? Dans certains textes, oui. Il me paraît en effet difficile d'accepter une pure redondance dans des passages de ce genre : « Rationis actus est inquirere et conferre », ou encore : « Homo autem per investigationem quamdam et collationem hujusmodi rationes (scilicet, nocivas vel convenientes) considerat », et enfin : « Virtus sensitiva non est collativa nec inquisitiva singulorum quae circumstant rem, sed subitum habet judicium... Sed ratio est discursiva omnium quae afferunt difficultatem negotio... » [1]. Ne pourrait-on pas préciser les nuances comme il suit : le mot *inquirere* serait réservé à l'acte qui recherche les éléments d'un jugement ou d'un raisonnement, tandisque *conferre* représenterait le même acte, mais en tant que ces éléments trouvés sont recueillis, mis les uns à côté des autres pour permettre à l'esprit de passer de l'un à l'autre et ainsi de parvenir à la vérité désirée.

Si cette analyse est exacte, on pourrait dire que l'*inquisitio* et la *collatio* sont deux aspects du même acte de la *ratio*, lequel s'appellera *discursus*, si l'on veut désigner exclusivement le raisonnement proprement dit, *cogitatio*, si l'on veut rester dans le vague, sans préciser s'il s'agit d'un raisonnement strict ou d'une autre démarche quelconque de l'esprit impliquant de la complexité, comme la « composition et division » dans notre jugement humain. Cela n'empêcherait pas d'admettre que souvent saint Thomas néglige ces nuances et emploie facilement ces mots les uns pour les autres [2].

Jusqu'à présent il a été question uniquement du passage de vérités connues à une autre vérité restée inconnue. Il faut ajouter que saint Thomas élargit l'extension de la *collatio* jusqu'à y faire entrer, au moins par analogie, la

(1) Cf. *III S.*, D. 14, q. 1, a. 3, sol. 3, sed contra ; *II S.*, D. 24, q. 2, a. 2, c. ; *III S.*, D. 23, q. 2, a. 2, sol. 1, ad 3 ; *I-IIae Sum th.*, q. 45, a. 4.

(2) C'est le cas des passages dans lesquels à *collatio* et *inquisitio* s'opposent les adverbes *statim, subito*, v. g. le texte ci-dessus de la Somme ; ou encore des formules, comme celle-ci : « Cognitio collativa vel venativa » (*De Ver.*, q. 18, a. 2, 1° *obj.*) qui rappelle cette autre : « Ratio autem discurrendo circa diversa vagatur ». (*De Ver.*, q. 5, a. 1, ad 5) Voir encore, outreles passages déjà cités : *I S.*, D. 27, q. 2, a. 1, ad 3 ; *II S.*, D. 24, q. 2, a. 2, c. ; *De Ver.*, q. 11, a. 1, ad 12 ; a. 3, c. ; q. 13, a. 3, ad 1 ; q. 29, a. 8, ad 1 et 2 ; *I Sum. th.*, q. 82, a. 2, c. ; q. 83, a. 1, c. ; a. 4, c. ; a. 3 ad 3 ; q. 117, a. 1, c. ; *III Sum. th.*, q. 11, a. 3, c.

transformation d'une connaissance habituelle en une connaissance actuelle. C'est le cas de toute créature qui, par nature ou par grâce, possède dès le début de son existence les espèces nécessaires pour connaître chacun des objets connaturels de son intelligence. Tel est le Christ dans sa connaissance humaine, tel l'ange, tels enfin Adam et Ève dans l'état d'innocence. En tant que créatures, ils ne peuvent connaître tout dans un seul et même acte ; il y a donc succession d'actes cognitifs, comme nous l'avons vu à propos de l'intellect angélique, donc une certaine multiplicité, très diminuée sans doute, mais qui permet à saint Thomas de parler à son propos de *collativa cognitio* (1).

Quelle est l'origine de ce mot *collatio* ainsi employé ? Le P. Chenu (2), y voit un mot formé par les médiévaux à cause d'une ressemblance avec *collectio*. En étudiant les textes de près, on ne peut pas ne pas avoir noté l'importance de ce passage du chapitre VII du *De Divinis Nominibus*, cité plus haut dans lequel le Pseudo-Denys oppose la connaissance angélique à la connaissance humaine. Parlant de la première, il dit que les créatures angéliques sont *οὐκ... ἀπὸ... λόγων διεξοδικῶν συνάγουσαι*, *non congregantes ratiocinationibus discursis* (3). Ces mots sont précisément ceux qui conviennent à la *ratio*, et *συνάγω* est traduit strictement, non par le verbe latin *congregor*, mais par *confero*. Les auteurs médiévaux n'auraient donc fait que traduire *συνάγω* en *confero*, et lui auraient donné le sens logique qui lui manque dans la langue latine (4). Si cette hypothèse est la vraie, nous aurions là une formule d'origine dionysienne.

(1) Cf. *II S.*, D. 11, q. 2, a. 1 et 2 ; *III S.*, D. 14, q. 1, a. 3, sol. 3 ; *III Sum. th.*, q. 11, a. 3 : « Aliqua scientia potest esse discursiva vel collativa dupliciter... Alio modo potest dici aliqua scientia discursiva vel collativa quantum ad usum, sicut interdum scientes ex causis concludunt effectus, non ut de novo addiscant, sed volentes uti scientia quam jam habent ». *De Ver.*, q. 18, a. 2, c.

(2) M. D. Chenu, O. P., *Note de lexicographie philosophique médiévale*, dans *Rev. sc. phil. théol.*, 1927, p. 445 et suiv.

(3) Dans sa traduction, Scot Erigène rend *συνάγειν* par *colligere*, en usage de son temps, mais abandonné au XIIIe siècle (P. L. 122, col. 1155). C'est à cette source qu'il faut rapporter, semble-t-il, ce mot du III *C. G.*, c. 91, n. 4 : « Intelligentia nostra multiplicationem habet quia ex multis sensibilibus veritatem intelligibilem quasi congregamus ». Cf, aussi *I Sum. th.*, q. 76, a. 5, c.

(4) Pour se convaincre de la vraisemblance au moins de l'hypothèse, il n'est

Voisin de *collatio*, nous avons vu signalé par le P. Chenu, le mot *collectio*. De soi, il signifie ramasser, recueillir. Dans le commentaire sur le *De Trinitate* de Boèce, nous lisons : « Sic igitur patet quod rationalis consideratio ad intellectualem terminatur secundum viam resolutionis, in quantum ex multis ratio colligit unam et simplicem veritatem » (1). Ici *colligere* porte sur *multis* et exprime l'action de la *ratio* qui par le rapprochement de ces divers éléments parvient à faire surgir une vérité unique que l'on n'avait pas aperçue. De là à signifier un raisonnement au sens strict, il n'y avait qu'un pas ; il fut franchi bien avant le moyen-âge, et Horace, Cicéron, Perse, Pétrone ont employé ce mot dans le sens de déduire, conclure. Saint Thomas ne fait donc que prendre un sens classique, mais, à en croire le P. Chenu, ce sens ne fut pas lontemps en vogue parmi les Scolastiques.

IV

Après les formules plutôt platonisantes, venons aux formules aristotéliciennes. La première, nous l'avons déjà rencontrée à propos de l'*intellectus* pur : *COGNOSCERE PER CONTINUUM ET TEMPUS*, ou encore *CUM CONTINUO TEMPORE*.

Son origine ne peut faire de doute : c'est le IIIe livre du *De Anima* auquel d'ailleurs saint Thomas se réfère explicitement au moins une fois (2). Dans le 6e chapitre, Aristote

que de prendre un dictionnaire classique grec-français et comparer avec le latin ; on verra que *συνάγειν* et *conferro* ont les mêmes sens primitifs ou dérivés et à peu près les mêmes emplois. Dans *I-IIae Sum. th.*, q. 46, a. 4, c., saint Thomas renvoie à *VII Eth.*, c. 7, et on lit : « Unde Philosophus dicit quod syllogizans conferendo quoniam oportet taliter oppugnare, irascitur confestim ». Cela ferait supposer que le mot *conferre* est d'origine aristotélicienne. Malheureusement *Bekker*, 1149 a 33 ne porte pas de mot correspondant à *conferendo*, ni d'ailleurs la traduction d'Aristote imprimée au début des leçons du Commentaire de saint Thomas. Même remarque pour le renvoi à la *Poétique*, c. 4, que l'on trouve *I-IIae Sum. th.*, q. 32, a. 8.

(1) Cf. *In Boet. de Trin.*, q. 6, a. 1, ad 3m quest., éd. Mandonnet, t. III, p. 129 ; *I C. G.*, c. 3, n. 4, Voir aussi M. D. Chenu, art. cit., p. 442.

(2) Cf. *De Ver.*, q. 10, a. 11, sed contra, n. 3.

se demande si le temps influe sur la valeur de nos jugements. Si nous faisons entrer les événements passés ou futurs dans la synthèse en quoi consiste le jugement, nous ne pouvons pas ne pas y mélanger le temps (1) : *ἂν δὲ γενομένων ἢ ἐσομένων* (sous-entendu : *σύνθεσις*), *τὸν χρόνον προσεννοῶν καὶ συντιθείς* (sous-entendu : *νοῦς*). Ce que saint Thomas commentait très bien en écrivant : « L'intelligence peut tout partager en présent, passé et futur, et cela aussi bien dans la vérité que dans l'erreur. Il est donc clair que si un jugement porte, non seulement sur le présent, mais aussi sur le passé et le futur, (car la vérité et l'erreur ne se trouvent que dans le jugement), il faut que ce jugement soit vrai ou faux, non seulement quant au présent, comme en disant : Cléon est blanc, mais encore quant au passé et au futur, comme, pour reprendre l'exemple, en disant : Cléon a été blanc et le sera » (2).

Ce n'est pas seulement à nos jugements et à fortiori à nos raisonnements que se mêle le temps, c'est aussi au premier acte de l'intelligence, la simple appréhension, par laquelle nous concevons un indivisible, indivisible quantitatif comme le point mathématique, ou notionel comme une essence ou *quodquid est*.Après avoir donné des exemples de ces indivisibles, Aristote remarque que, de même que l'essence donne l'unité à toutes les parties d'un être, ainsi doit-il y avoir un élément unificateur et de la longueur et du temps employé à penser cette longueur, quand on pense à un tout quantitatif. Puis il ajoute : ainsi en est-il dans tout continu, soit

(1) *III De Anima*, c. 6, 430 b 1 que la version traduit : « Tempus co-intelligens est et componens ». Chez saint Thomas, *lec.* 11, n. 749 : « Sed quia intellectus non semper componit ea quae sunt in praesenti, sed quae fuerunt vel erunt, ideo subjungit, quod si intellectus faciat compositionem factorum, id est praeteritorum et futurorum, oportet quod co-intelligat suae compositioni tempus praeteritum et futurum ».

(2) Cf. *ibid.*, n. 751 : « Potest enim intellectus omnia dividere et secundum praesens tempus, et secundum praeteritum, et secundum futurum, et vere et false. Sic igitur patet quod cum compositio non solum sit secundum praesens tempus, sed secundum praeteritum et futurum, (verum autem et falsum consistit in compositione et divisione), oportet quod verum et falsum non solum sint in propositionibus de praesenti, puta quod Cleon est albus, sed etiam in illis de praeterito et de futuro, quod Cleon erit vel fuit albus ».

temps, soit longueur : *καὶ τοῦθ' ὁμοίως ἐν ἅπαντί ἐστι τῷ συνεχεῖ καὶ χρόνῳ καὶ μήκει.* Ce que la traduction sur laquelle travaillait saint Thomas énonce ainsi : « Et hoc similiter in omni est et continuo, et tempore et longitudine ». C'est absolument littéral. Quant à saint Thomas, voici son commentaire : « Sicut enim in hoc modo est aliquid indivisibile, scilicet species, quae facit omnes partes totius esse unum, sic forte in continuis est aliquid inseparabile, scilicet indivisibile, quod facit tempus esse unum et longitudinem unam, sive hoc dicatur esse punctum in longitudine, et instans in tempore... Sed in hoc differt quod istud indivisibile est similiter in omni continuo et tempore et longitudine... » (1).

A y regarder de près, ce texte a pu, de la façon suivante, donner son origine à l'expression de saint Thomas ici étudiée. Aristote met sur pied d'égalité le continu, le temps et la longueur. Son commentateur ne pouvait pas ne pas noter que les deux derniers concepts expriment les deux espèces divisant le genre « continu ». Mais, comme il arrive souvent, l'une des espèces a confisqué à son profit le nom générique, parce qu'on la conçoit comme réalisant, sinon plus parfaitement, du moins plus évidemment, la notion générique ; par suite le nom générique est tombé et nous parvenons de la sorte à la formule *continuo et tempore.* On comprend dès lors que, voulant condenser toute la doctrine de ce chapitre, saint Thomas ait choisi cette expression ; elle avait l'avantage de clore le développement aristotélicien dans lequel il puisait sa thèse de la « co-intellection » du temps et de l'objet connu dans les actes de la *ratio* (2).

Dans le *De Memoria et Reminiscentia,* on trouve un texte qui se rapproche davantage de notre formule. Au chapitre 1, Aristote donne la définition de la mémoire et détermine ses relations avec l'intelligence. Il remarque qu'un phantasme accompagne toujours l'intellection et il ajoute : Quant à dire pourquoi l'intelligence humaine ne saurait connaître son objet sans le plonger dans le continu et le

(1) *III De Anima,* c. 6, 430 b 20 ; chez saint Thomas, lec. 11, n. 756.

(2) Cf. *De Ver.,* q. 1, a. 5, c. ; *II C. G.,* c. 96, n. 10 : « Componit autem aut dividit applicando intelligibilia prius abstracta ad res, et in hac applicatione necesse est co-intelligi tempus ».

temps, cela regarde un autre traité : *διὰ τίνα μὲν οὖν αἰτίαν οὐκ ἐνδέχεται νοεῖν οὐδὲν ἄνευ τοῦ συνεχοῦς οὐδ' ἄνευ χρόνου τὰ μὴ ἐν χρόνῳ ὄντα, ἄλλος λόγος...* Ce que la version ancienne traduit : « Propter quam igitur causam non contingit intelligere nihil sine continuo neque sine ratione temporis entia, alia ratio est » (1). En laissant la légère différence entre l'original et la version, différence qui n'a aucune importance pour nous, il reste que nous sommes en présence de la formule qui nous occupe : *sine continuo, sine tempore,* tellement que saint Thomas dans son Commentaire écrit : « Et dicit quod ad aliam rationem pertinet assignare causam quare nihil potest homo intelligere *sine continuo et tempore* ».

A côté de cette formule, nous trouvons quelques fois cette variante, *cognoscere cum tempore continuo.* Avons-nous là quelque chose de différent ? Au point de vue origine doctrinale, oui ; au point de vue signification réelle, non. Nous avons vu en effet, à propos des anges, que saint Thomas distingue entre le temps continu et le temps non-continu. Celui-ci est propre aux intelligences séparées, celui-là appartient aux êtres corporels. Par ce simple rappel, on voit que *cognoscere sine continuo tempore* revient exactement au même que *cognoscere cum continuo et tempore.* Tout ce qui est soumis au temps continu est nécessairement soumis au mouvement continu, donc devra être nécessairement étendu, c'est-à-dire, dépendre de l'espace aussi bien que du temps (2).

Il y a donc eu une certaine évolution entre la formule d'Aristote et celle de saint Thomas, évolution qui ne porte pas seulement sur les mots, mais jusqu'à un certain point sur la doctrine elle-même. Dans le IIIe livre du *De Anima,* le Philo-

(1) Cf. *De Memoria et Reminiscentia,* c. 1, 450 a 7-9 ; chez saint Thomas, *lec.* 2, n. 314. (éd. Pirotta) L'original porte : « Pour quelle raison l'intelligence connait les êtres qui sont hors du temps et cela sans continu, sans temps... » La traduction ne mentionne pas cette particularité des êtres et parle en général de tous.

(2) Cf. en particulier *Quodl.* 9, a. 9 où saint Thomas développe ces déductions. Quant à la formule, cf. *De Ver.*, q. 8, a. 4, ad 15 ; *I-IIae Sum. th.*, q. 113, a. 7, ad 5.

sophe enseigne uniquement ceci : pour sauvegarder la vérité dans nos jugements, il faut tenir compte du temps ; bien plus, même nos actes de simple appréhension plongent leur objet dans le temps, et le temps en accompagne toujours la pensée. C'est bien ainsi que l'a compris saint Thomas commentateur. Dans le *De Memoria et Reminiscentia*, nous n'avons qu'une affirmation incidente avec renvoi à un passage du *De Anima*, différent de celui que nous venons de lire.

Dans ses ouvrages personnels au contraire, le saint Docteur affirme, par cette formule, que l'acte de la *ratio* exige essentiellement un certain laps de temps, pour dérouler ses différentes phases psychologiques, telles que lui-même les admet après Aristote, à savoir : après le travail des sens externes et internes, l'illumination des phantasmes par l'intellect-agent, la réception de l'espèce impresse dans l'intellect possible, l'émanation du verbe, puis la composition et la division et enfin le discours proprement dit de la *ratio*.

Tout cela demande du temps, même si, dans certains cas, cela ne dure qu'un instant. C'est qu'en effet, dans nos opérations humaines, l'on doit distinguer deux catégories (1) ; celles qui *per se* sont sujettes au temps, et celles qui ne le sont que *per accidens*. Parmi les premières, saint Thomas cite le mouvement local, et tout ce qui directement ou indirectement s'y rapporte : altérations de la qualité, augmentation ou diminution dans la quantité. Dans ce cas, l'opération n'est spécifiée que par un terme qu'elle n'atteindra que dans l'avenir, donc de sa nature même, elle est dans le temps ; comme d'autre part le temps ne saurait mesurer que ce qui se trouve dans l'espace, cette opération sera aussi dans le continu, de par son essence. Quant aux opérations qui sont spécifiées à l'instant même où elles sont posées — et saint Thomas énumère l'intellection, la sensation ou la délectation — elle ne

(1) Cf. *De Ver.*, q. 8, a. 14, ad 12 ; *I Sum. th.*, q. 107, a. 4, c. ; *I-IIae Sum. th.*, q.113, a. 7, ad 5m : « Mens autem humana quae justificatur, secundum se quidem est supra tempus, sed per accidens subditur tempori, in quantum scilicet intelligit cum continuo et tempore, secundum phantasmata, in quibus species intelligibiles considerat ». *II C. G.*, c. 96, n. 10 ; *I-IIae Sum. th.*, q. 53, a. 3, ad 3.

peuvent être assujetties au temps et par conséquent à l'espace que *per accidens*.

Prenons par exemple notre intelligence. Où puise-t-elle ses objets? Dans les phantasmes. Or ceux-ci sont dans un temps déterminé et dépendent d'une faculté usant d'organes corporels. Cette intelligence est donc unie à un corps soumis et à la génération et à la corruption, donc aussi au mouvement local, aux altérations, au changement quantitatif, donc enfin au temps et à l'espace. En elle-même (*per se*) elle est indépendante de tout cela, mais il est bien vrai cependant que *per accidens*, à cause du besoin qu'elle a du corps, elle est assujettie à tout cela.

Cette dépendance, c'est la nature même de notre *ratio* qui l'exige ; c'est pourquoi saint Thomas ne se contredit pas, quand il écrit que « tempus per se commiscetur operationi intellectus humani componentis et dividentis » [1]. Notre intelligence n'est-elle pas essentiellement (*per se*) une faculté émanant d'une âme, laquelle est essentiellement (*per se*) forme substantielle d'un corps, si bien qu'on ne saurait la définir sans faire intervenir cette note qui lui est aussi essentielle que l'immatérialité elle-même.

Par le fait même, c'est une multiplicité véritable, une succession réelle, non pas simplement d'actes à actes, comme dans les anges, mais dans l'intérieur de chaque acte, que signifie notre formule, *cognoscere cum continuo et tempore*. Multiplicité et succession et dans la simple appréhension et dans le jugement humain et surtout dans le raisonnement qui est, nous le verrons, l'acte propre de la *ratio*, mais multiplicité et succession qui se déroulent de façon différente dans chacune de ces opérations, comme nous devrons le dire plus bas [2]. Nous voilà bien loin du simple regard déiforme de

(1) Cf. *Quodl.* 4, a. 17, c.

(2) Outre les textes déjà cités, on trouve encore cette formule *I S.*, D. 3, q. 4, a. 1, ad 4 ; II *S.*, D. 3, q. 1, a. 2, c. ; D. 23, q. 2, a. 1, ad 3 ; *III S.*, D. 14, q. 1, a. 3, sol. 3, c. et ad 3 ; *De Ver.*, q. 8, a. 3 ad 3.

Qu'il faille du temps pour le raisonnement spécialement, cf. par ex. *De Ver.*, q. 29, a. 8, ad 1 : « Deliberatio duo importat... Potest etiam dicere discussionem sive inquisitionem ; et sic importat discursum quemdam, unde non potest esse in instanti ». Et surtout *I Post. Anal.*, lec. 2, n. 9 (éd. Léonine,

l'*intellectus* pur. Il est donc bien légitime de caractériser par ces deux mots *cum continuo et tempore* l'opération de l'ombre de l'*intellectus* qu'est la *ratio* (1).

V

INQUIRERE et DISCURRERE. — Par ces différentes formules, nous arrivons enfin à celles qui,aux yeux du saint Docteur, marquent la notion formelle de la *ratio* : *inquirere* et *discurrere*, c'est-à-dire, recherche de la vérité en courant du connu à l'inconnu, non pas toujours en ligne droite, mais parfois en battant de fausses pistes, revenant ensuite vers la vraie, quitte à s'égarer de nouveau pour retrouver une fois de plus la bonne direction. Les deux mots se complètent mutuellement et semblent nécessaires pour donner le sens plein que saint Thomas veut exprimer.

Aussi les rencontre-t-on sous toutes leurs formes verbales (gérondif et participe présent), nominales (*inquisitio*, *discursus* et même *discursio*), adjectives (*inquisitivus*, *discursivus*). Tantôt seuls et tantôt ensemble, (ce qui est le cas de beaucoup le plus fréquent). Alors, tantôt ils sont mis simplement côte à côte : v. g. *inquirendo et discurrendo*, tantôt l'un détermine l'autre et cela encore avec une grande variété de dispositions grammaticales : v. g. *per inquisitionem discurrendo*, *sine discursu inquisitionis*, *discursus rationis inquirentis*, *motus rationis inquirentis et motus rationis discurrentis*, etc... Cette variété même nous prouve qu'aux yeux de saint

p. 144-145) : « Cum enim ad conclusionem inferendam duae propositiones requiruntur, scilicet, major et minor, scita propositione majori, nondum habetur conclusionis cognitio. Major ergo propositio praecognoscitur conclusioni non solum natura sed tempore... »

(1) Dans le *De Ver.*, q. 8, a. 14, ad 12, l'objection est tirée des chapitres 2 et 30 du *De Causis* (éd. Mandonnet, t. I, pp. 200-201 et 303) dans lesquels on distingue les substances soumises au temps, les corps, et celles qui existent *cum aeternitate*. « Sed esse, quod est cum aeternitate, est intelligentia, quoniam est esse secundum habitudinem unam unde non patitur neque destruitur ». Ce texte a-t-il eu une influence, sinon sur la formule, du moins sur la doctrine thomiste ? Peut-être. En tous cas, la réponse, toute entière basée sur la notion de mouvement et d'actuation, est bien certainement aristotélicienne.

Thomas, c'est l'union de ces deux verbes qui exprime le mieux sa pensée.

Parfois on leur trouve des équivalents, ainsi *investigare* et ses dérivés, *investigatio*, *investigativus* remplacent *inquirere*, tandis que *deducere*, *deductivus* et *decurrere*, *decursus* et même une fois ou deux, *inducere* correspondent à *discurrere*. Enfin *ratiocinari* et *ratiocinativus* sont loin d'être ignorés, eux qui ont si évidemment rapport avec la *ratio*, mais il n'y a pas lieu de nous arrêter à eux, puisque ce sont eux précisément qu'il s'agit d'expliquer (1).

Avant d'examiner à fond, dans les chapitres suivants, la doctrine que recouvrent ces mots, ils n'est pas inutile de noter qu'ils sont du plus pur aristotélisme. A vrai dire le correspondant grec d'*inquisitio*, ζήτησις, ζητεῖν, se rencontre assez rarement (2), et il n'est pas sûr qu'il soit pris dans le sens technique que saint Thomas donne au mot latin, mais la pensée que la *ratio* humaine doit faire effort pour parvenir à la science dont elle a à rechercher les éléments, cette pensée remplit tout Aristote. Il en est de même de *discursus*. Le très complet index de l'édition Didot, qui remplit les 900 pages très serrées du Ve volume, ne contient ni ce terme ni aucun de ses équivalents, sauf *deductio* et encore s'agit-il de la *deductio ad impossibile*. Mais la notion de passage du connu à l'inconnu remplit tous les Analytiques Postérieurs.

Quoi qu'il en soit, toutes ces formules étudiées dans ce

(1) Il serait fastidieux, et d'ailleurs inutile, de donner ici la référence à chacun des textes où ces formules apparaissent. Donnons cependant quelques exemples. *I S.*, D. 3, q. 4, a, 1, ad 4 ; D. 25, q. 1, a. 1, ad 4 ; *II S.*, D. 3, q. 1, a. 2, c. ; a. 6, c. et ad 2 ; D. 9, q. 1, a. 4, c. ; a. 8, ad 1 ; D. 23, q. 2, a. 1, ad 3 ; D. 24, q. 1, a. 3, c. ; q. 3, a. 3, ad 2 ; D. 39, q. 3, a, 1. c. ; *III S.*, D. 14, q. 1, a. 3, sol. 3, c, et ad 2 ; D. 23, q. 2, a. 2, sol. 1, c. ; D. 31, q. 2, a. 4, c. ; D. 33, q. 1, a. 3, sol. 3, c. ; q. 2, a. 4, sol. 2, ad 1 ; D. 34, q. 1, a. 2, c. ; D. 35, q. 1, a. 2, sol. 2 ; q. 2, a. 2, sol. 1, c. ; *IV S.*, D. 15, q. 4, a. 1, sol. 1, c. ; *De Ver.*, q. 4, a. 1 ad 1 ; q. 11, a. 1, ad 4 ; q. 15, a. 1, c. ; q. 16, a. 1, c. ; *In Boetium de Trin.*, q. 2, a. 2, éd. Mandonnet, t. III, p. 47 ; *I C. G.*, c. 5, n. 1, et 3 ; III *C. G.*, c. 41, n. 10 ; c. 91, n. 4 ; *De Pot.*, q. 9, a. 9, ad 1 ; *De Virt. in comm.*, q. un., a. 8, c. ; *In I Post. Anal.*, lec. 1, nn. 6 et 9 ; lec. 36, n. 11 ; *I Sum. th.*, q. 59, a. 3, ad 1 ; q. 64, a. 2, c. ; q. 79, a. 10, ad 2 ; q. 82, a. 2, c. ; *I-IIae Sum. th.*, q. 14, a. 4, c. ; q. 57, a. 2, c. ; q. 92, a. 2, c. ; *II-IIae Sum. th.*, q. 9, a. 1, ad 1 ; q. 49, a. 5, c. ; *III Sum. th.*, q. 18, a. 4, c.

(2) Par exemple : *II Post. Anal.*, c. 1, 2 et 3, p. 89-91 ; *III Eth.*, c. 5, 1112 b 20, 22, 23.

chapitre, sans être strictement synonymes, mais plutôt complémentaires, caractérisent toutes l'opération de la *ratio* par l'idée de complexité opposée à la simplicité de la connaissance angélique, de multiplicité en face de son unité, de succession en regard de son « immédiation ».

Cette opposition — il faut le souligner — ce n'est pas sur un texte d'Aristote ou de saint Augustin que saint Thomas l'appuie, mais bien sur un passage du Pseudo-Denys. J'ai cité plus haut les lignes du VIIe chapitre du *De Divinis Nominibus*, décrivant la connaissance des anges. Elles forment le premier volet d'un diptyque dont maintenant il nous faut lire le second qui résume parfaitement ce qui précède, tout en préparant les réflexions qui vont suivre. « C'est par la Divine Sagesse que les âmes humaines, elles aussi, jouissent de la *ratio* (*τὸ λογικὸν ἔχουσι*) ; c'est pourquoi d'un côté, elles recueillent la vérité sur les choses, en les parcourant successivement (*διεξοδικῶς... περιπορευόμεναι*),et comme en faisant le tour (*καὶ κύκλῳ*). Aussi sont-elles inférieures aux esprits doués de simplicité, et par la multiplicité (*τῷ μεριστῷ*), et par l'extrême variété (*καὶ τῷ παντοδαπῷ τῆς ποικιλίας*) de leurs opérations. D'un autre côté, autant du moins que le comporte leur nature et suivant leurs propriétés, grâce au pouvoir qu'elles ont de combiner le multiple pour en faire jaillir l'unité (*τῇ δὲ τῶν πολλῶν εἰς τὸ ἓν συνελίξει*), elles sont dignes d'avoir des pensées semblables à celles des anges (*τῶν ἰσαγγέλων νοήσεων ἀξιούμεναι*) (1).

Je crois que ce texte, avec celui qui lui fait pendant et le précède immédiatement, a eu sur la pensée thomiste, en ce point, une influence qu'il serait difficile d'exagérer. Saint Thomas le fait sien, le met au centre de l'article dans lequel il exprime le plus profondément sa doctrine sur la *ratio* et l'*intellectus* et constamment y revient.

(1) Cf. P. G. vol. 3, col. 868 C : *διὰ τὴν θείαν σοφίαν... καὶ ψυχαὶ τὸ λογικὸν ἔχουσι διεξοδικῶς μὲν καὶ κύκλῳ περὶ τὴν τῶν ὄντων ἀλήθειαν περιπορευόμεναι, καὶ τῷ μεριστῷ καὶ τῷ παντοδαπῷ τῆς ποικιλίας ἀπολειπόμεναι τῶν ἑνιαίων νόων · τῇ δὲ τῶν πολλῶν εἰς τὸ ἓν συνελίξει, καὶ τῶν ἰσαγγέλων νοήσεων, ἐφ ὅσον ψυχαῖς οἰκεῖον.* Cf. la traduction de Scot Erigène, P. L. 122, col. 1153 D et dans l'édition Mandonnet, II, p. 521. Saint Thomas a exploité ce texte surtout *De Ver.*, q. 15, a. 1, c. ; et aussi *De Ver.*, q. 2, a. 1, ad 4 ; *In Boetii de Trinit.*, q. 6, a. 1, quest. 3, éd. Mandonnet, t. III, p. 129 ; *III C. G.*, c. 91, n. 4 ; *I Sum. th.*, q. 76, a. 5, c.

CHAPITRE TROISIÈME.

LE « DISCOURS » DE LA « RATIO » SA NATURE.

I

Dans sa thèse si fortement charpentée sur *L'intellectualisme de saint Thomas*, le P. Rousselot remarque très justement que la *ratio* est privée doublement de la simplicité qui ferait d'elle un *intellectus* pur. D'abord elle puise son objet par les sens dans le monde matériel ; ensuite elle compare les idées ainsi formées et en tire ses jugements dont elle construit des raisonnements au bout desquels elle parvient enfin à la vérité (1). S'il n'y a pas lieu de s'attacher à prouver ces doctrines — quiconque a étudié, même superficiellement, le thomisme les connaît — il est par contre intéressant de rechercher laquelle des deux, aux yeux du saint Docteur, est la condition de l'autre.

A ce propos, nous nous trouvons en face de trois séries de textes ; dans les uns, saint Thomas affirme simplement que l'âme est rationnelle parce qu'elle tire son objet des données sensibles (2) ; dans les autres, parce qu'elle passe d'un objet connu à la connaissance d'un objet jusqu'alors inconnu (3) ; dans les troisièmes enfin, ces deux motifs sont réunis et mis en corrélation. Il est bien évident que les deux premières séries ne contiennent pas toute la pensée de l'auteur, qui

(1) P. Rousselot, S. J., *L'intellectualisme de saint Thomas*, 2e *éd.*, Paris, 1924, pp. 56-59.

(2) Cf. par exemple : *III S.*, D. 35, q. 2, a. 2, sol., 2 ; *Q. D. De Anima*, q. un., a. 7, circa finem.

(3) Cf. par exemple : *De Ver.*, q. 11, a. 1, ad 12 ; *I Sum. th.*, q. 59, a. 1, ad 1 ; *II-II*ae *Sum. th.*, q. 49, a. 5, c.

se contente alors de rappeler le point dont il a besoin pour le moment. C'est donc la troisième série qu'il convient d'examiner attentivement.

Deux textes — tous deux du Commentaire sur les Sentences — sont ici particulièrement intéressants. Étudiant la nature de l'ange, saint Thomas se pose la très classique question : est-il spécifiquement différent de l'âme humaine? Oui, répond-il, et cela pour quatre motifs dont le troisième seul doit nous arrêter. Il découle d'ailleurs des deux précédents. Si en effet, à la différence de l'ange, notre âme est l'acte d'un corps et si elle connaît, non dans la pleine lumière de l'intellect pur, mais dans son ombre, il est nécessaire que de l'essence de cette âme émanent des facultés organiques, les sens, desquelles dépendra extrinsèquement du moins sa connaissance intellectuelle. C'est pourquoi cette âme est rationnelle, c'est-à-dire, a une connaissance qui passe du connu à l'inconnu. L'ange au contraire, et voilà le point qui les sépare, ne connaît pas en partant du sensible pour parvenir à l'intelligible ; « per hoc ab angelo differt qui non a sensibilibus discurrendo ad intelligibilia cognitionem accipit » (1). Le discours logique est donc en dépendance du discours psychologique (2).

(1) Cf. *II S.*, D. 3, q. 1, a. 6 : « Tertia vero distinctio sequitur ex prima et secunda : ex hoc enim quod anima corporis forma et actus est, procedunt ab essentia ejus quaedam potentiae organis affixae, ut sensus et hujusmodi, ex quibus cognitionem intellectualem accipit, propter hoc quod rationalis est habens cognitionem decurrentem ab uno in aliud ; et sic a sensibilibus in intelligibilia venit, et per hoc ab angelo differt qui non a sensibilibus discurrendo ad intelligibilia cognitionem accipit ». Voir les textes parallèles : *II C. G.*, c. 94, n. 4 ; *Q. D., de Anima*, q. un., a. 7, ad 1 : « Species autem intelligibiles quibus animae intelligunt sunt a phantasmatibus abstractae et ita non sunt ejusdem rationis cum speciebus intelligibilibus quibus angeli intelligunt, quae sunt eis innatae... Unde intelligere hominis et angeli non est ejusdem speciei. Ex hac differentia provenit quod angelus intelligit sine discursu, anima autem cum discursu ».

(2) Je me sers volontiers de ces formules parce que, me semble-t-il, elles disent bien et rapidement ce qu'elles signifient : le discours logique, passage du connu à l'inconnu, caractéristique du raisonnement étudié *ex professo* en logique ; le discours psychologique, passage du sensible au concept immatériel et universel, dont le mécanisme fait l'objet d'une importante partie de la psychologie. Cf. *II-IIae Sum. th.*, q. 180, a. 6, ad 2 où les deux discours sont très

Commentant un peu plus loin la fameuse glose sur Ezéchiel de saint Jérôme, devenue obligatoire dans tous les traités médiévaux *de conscientia* : « Superior enim scintilla rationis quae etiam, ut ait Hieronymus super Ezechiel, in Caïn non potest exstingui, bonum semper vult, et malum sempero dit » (1). Saint Thomas écrit : « Quia rationalis anima corpori conjuncta est, ideo cognitio debita sibi secundum suum proprium ordinem est cognitio quae a sensibilibus in intelligibilia procedit ». Jusqu'à présent ce n'est qu'un doublet de la première partie du texte précédent, mais on ajoute aussitôt : « et non pervenit in cognitionem veritatis (car une fois en possession des idées, on n'a pas encore la vérité formelle) nisi inquisitione praecedente, et *ideo* cognitio sua rationalis dicitur » (2). Ici, la subordination est encore plus claire que tout à l'heure. Nous avons : 1) l'âme est acte premier d'un corps ; 2) donc sa connaissance se fera à partir du sensible ; 3) donc la conquête de la vérité exigera un procédé discursif ; 4) enfin de tout cela il résulte que la connaissance propre à l'âme humaine est dite à juste titre rationnelle.

nettement distingués : « Intellectus enim angeli habet cognitionem uniformem secundum duo. Primo quidem quia non acquirit intelligibilem veritatem ex varietate rerum compositarum ; secundo quia non intelligit veritatem intelligibilem discursive, sed simplici intuitu. Intellectus vero animae a sensibilibus rebus accipit intelligibilem veritatem, et cum quodam discursu rationis ipsius eam intelligit ».

(1) Pierre Lombard, *II S.*, D. 39, éd. de Quaracchi, 1916, t. 1, p. 517-518 ; Dans l'édition Mandonnet-Lethielleux du Commentaire de saint Thomas, t. 2, p. 983. La glose de saint Jérôme porte sur Ezéchiel, I, 7 : « ... et scintillae quasi aspectus aeris cadentis » et se trouve dans le commentaire *Super Ezechielem, c. I*, P. L. 25, col. 22. C. Saint Jérôme explique le symbolisme des quatre animaux mystérieux d'Ezéchiel. Certains, dit-il, expliquent, d'après Platon, que le veau symbolise la concupiscence, la luxure et le désir de toutes les voluptés et il ajoute : « Quartamque ponunt quae super haec et extra haec tria est quam Graeci vocant *συντήρησιν*, quae scintilla conscientiae in Caïn quoque pectore, postquam, ejectus est de paradiso, non exstinguitur et qua victi voluptatibus vel furore, ipsaque interdum rationis decepti similitudine nos peccare sentimus. Quam proprie Aquilae deputant non se miscentem, tribus, sed tria errantia corrigentem... » Pour l'histoire de cette question, cf. Dom Lottin O. S. B, *La syndérèse chez les premiers maîtres Franciscains chez saint Albert le Grand et saint Thomas*, dans *Rev. Néo-scol.*, 1927 et 1928.

(2) Cf. *II S.*, D. 39, q. 3, a. 1, c.

Citons encore quelques textes. Recherchant comment s'applique à l'ange la définition boétienne de la personne : « Rationalis naturae individua substantia », saint Thomas déclare : « Ratiocinatur homo discurrendo vel inquirendo lumine intellectuali per continuum et tempus obumbrato ». Nous voilà bien devant le processus logique du connu à l'inconnu. Or quelle est la raison de cette manière de connaître? On nous répond : « *ex hoc quod* cognitionem ex imaginatione accipit » (1).

Dans le IIIe livre des Sentences encore, saint Thomas étudie la science humaine du Christ et la compare à celle des anges. Toute science, remarque-t-il, peut être considérée à un triple point de vue : celui de la certitude et de la limpidité ; celui de la représentation plus ou moins parfaite des objets connus ; celui enfin de la nature de la faculté dont elle est l'acte. Supérieure à celle des anges sous les deux premiers aspects, la science du Christ lui est inférieure sous le troisième. Pourquoi? « Quia Christus cognovit intellectu possibili cujus est objectum phantasma, *ideo* cognovit ea cum continuo et tempore... Hoc autem genere cognitionis angeli non cognoscunt, sed aliquo altiori, secundum ordinem naturae, scilicet, sine continuo et tempore » (2). Et un peu plus bas, il ajoute : « Ex hoc ipso quod intellectus noster accipit a phantasmatibus, sequitur in ipso quod scientiam habet collativam » (3).

Ces textes se passent de commentaires : le processus logique, désigné par l'une ou l'autre des formules étudiées plus haut, est présenté nettement comme le résultat du processus psychologique exigé, lui, par l'union substantielle de l'âme avec le corps. Il ne faut donc pas dire simplement avec le P. Rousselot « qu'on reste dans son esprit (à saint Thomas)

(1) Cf. *II S.*, D. 3, q. 1, a. 2 ; *De Pot.*, q. 9, a. 2, ad 10.

(2) Cf. *III S.*, D.14, q. 1, a. 3, sol. 2, c. ; *III Sum th.*, q. 11, a. 4 : « Quantum autem ad secundum, scientia indita animae Christi est infra angelicam, scilicet, quantum ad modum cognoscendi, qui est naturalis animae humanae, qui scilicet est per conversionem ad phantasmata et per collationem et per discursum ».

(3) Cf. *ibid.* sol. 3 ; *in Boet. de Trin.*, q. 6, a. 1, quest. 1, éd. Mandonnet, t. III, p. 126.

en reliant intrinsèquement nos deux multiplicités », il faut affirmer que le Docteur Angélique enseigne formellement que « c'est parce que nous avons des sens que nous sommes forcés de discourir » (1).

II

De ces deux discours, l'un psychologique, partant de l'objet connu par les sens externes, passant ensuite à l'objet représenté par l'imagination et la mémoire, aboutissant enfin à l'acte très complexe de la conception intellectuelle, l'autre logique, consistant essentiellement dans les démarches multiples de notre intelligence en quête de vérité, ce dernier seul est l'acte formel de la *ratio*, parce que seul il lui donne le bien véritable de toute faculté immatérielle de connaissance : la vérité logique (2). Saint Thomas d'ailleurs le déclare formellement : « Habet (scientia) id quod est proprium rationis, sicut est de uno in aliud discurrere » (3).

Il s'agit maintenant de caractériser ce discours. Tout ce que nous avons dit nous impose d'y mettre, comme première note essentielle, le mouvement, en opposition avec l'immobilité et la simplicité de l'*intellectus* pur : « Non enim in intelligendo est motus, ut probatur in VII° Physicorum, lit-on dans le *De Veritate*, sed pro tanto dicitur esse processus vel motus in quantum ex uno cognoscibili pervenitur in aliud » (4). Et cela est nécessaire, puisque ce mouvement est propre à l'âme humaine : « Quaedam sunt inferiores (spirituales substantiae) quae ad cognitionem veritatis perfectam in aliud discurrunt, ut ex cognitis in incognitorum notitiam perveniant, quod est proprium humanarum animarum » (5).

(1) Cf. P. Rousselot, op. cit., p. 59.

(2) Cf. *De Ver.*, q. 15, a. 1, c. : « Perfectio autem spiritualis naturae in cognitione veritatis consistit ».

(3) Cf. *In Boet. de Trin.*, q. 6, a. 1, quest. 1, éd. Mandonnet, t. III, p. 126.

(4) Cf. *De Ver.*, q. 2, a. 2, ad 2 ; *I Sum. th.*, q. 58, a. 3, ad 1 ; q. 59, a. 9, c.

(5) Cf. *De Ver.*, q. 15, a. 1, c. ; *I Sum. th.*, q. 58, a. 2, ad 1 ; *II-IIae Sum. th.*, q. 180, a. 6, c. : « Quia vero per sensibilia in cognitionem intelligibilium devenimus, operationes sensibiles autem sine motu non fiunt, inde est quod etiam operationes intelligibiles quasi motus quidam describuntur ».

Ce mouvement, quel devra-t-il être ? Saint Thomas a eu soin de le préciser. Il faut au moins deux actes distincts de connaissance : un premier par lequel nous saisissons à part un objet déjà connu, par exemple le principe de contradiction ou une affirmation comme « l'homme est mortel » ; un second par lequel nous acquérons, grâce au premier et bien qu'il reste distinct de lui, la connaissance d'un autre objet resté jusque là inconnu, par exemple, Pierre en tant que mortel. Il y a donc production d'un double verbe mental et le discours consistera précisément dans le passage de la considération du premier de ces verbes, en tant que vrai, à la considération du second, pour en découvrir la vérité. Saint Thomas tient même à ajouter que tant que l'on reste dans le premier, rien n'est encore acquis (1).

Partout où manquera cette double appréhension, il n'y aura pas de discours, même si un objet est connu grâce à un autre. Ainsi Dieu connaît sa propre essence, et par elle toutes les créatures ; le faisant par un seul acte, il ne discourt pas. De même, à un degré plus bas, les anges, connaissant les autres êtres dans et par l'espèce innée que Dieu leur a infusée au moment de leur création. De même enfin, nous autres hommes, nous connaissons un objet extérieur à nous, et nous prenons conscience de notre existence, mais le faisant en un seul acte, il n'y a pas de discours. C'est pourquoi Descartes, déclarant n'avoir mis aucun raisonnement dans son *Cogito ergo sum*, rejoint saint Thomas écrivant : « Dupliciter aliquid aliquo dicitur cognosci. Uno modo sicut *ex cujus cognitione* deveniatur in cognitionem ipsius et sic dicuntur conclusiones principiis cognosci ; et hoc modo non

(1) Cf. *De Ver.*, q. 2, a. 3, ad 3 ; q. 8, a. 15, c. : « Dicitur aliquid ex aliquo cognosci, quando non est idem motus in utrumque, sed primo movetur intellectus in unum, et ex hoc movetur ad aliud ; unde hic est quidam discursus sicut patet in demonstrationibus ; primo enim intellectus fertur in principia tantum, secundario fertur per principia in conclusionem ». *I C. G.*, c. 57, nn.1, 6, 11 ; c. 71, n. 12 ; c. 76, n. 3 ; *Q. D. de Anima, q. un.*, a. 7, ad 8 : « Cognoscere aliquid per alterum contingit dupliciter. Uno modo sicut cognoscere unum per aliud cognitum, ita quod sit distincta cognitio utriusque, sicut homo per principia cognoscit conclusionem, seorsum considerando utrumque... Primo igitur modo cognoscere unum per alterum facit discursum ». *I Sum. th.*, q. 14, a. 7, c. ; q. 19, a. 5 ; *De Pot.*, q. 9, a. 9, ad 1.

potest aliquis cognosci seipso. Alio modo dicitur aliquid cognosci, sicut *in quo* cognoscitur, et sic non oportet ut id quo cognoscitur, alia cognitione cognoscatur quam id quod cognoscitur eo » (1).

Il ne faut donc pas confondre la connaissance d'un objet dans et par un autre objet : « cognoscere aliquid *in* aliquo » laquelle ne saurait constituer le discours, et la connaissance d'un objet tirée de la connaissance d'un autre objet : « cognoscere aliquid *ex* aliquo, *ab* aliquo, *de* aliquo, *per* aliud » qui seule définit le discours. Il ne faudrait pas non plus les distinguer tellement qu'on les conçoive comme exclusives l'une de l'autre, alors que saint Thomas veut que la première soit l'aboutissant de la seconde : « Et sic secundum (objectum) non cognoscitur *in* primo, sed *ex* primo. Terminus vero discursus est quando secundum videtur in primo, resolutis effectibus in causas, et tunc cessat discursus » (2).

Allons plus à fond. Pouvons-nous déterminer quel est cet objet connu à partir duquel la *ratio* passe vers l'inconnu ? Saint Thomas nous répond : « Ratio autem proprie, ut Isaac dicit, est faciens currere causam in causatum ; unde proprie actus rationis est deducere principium in conclusionem »(3). Le redoublement de cet adverbe *proprie* indique clairement que le Docteur Angélique entend parler ici avec toute l'exactitude possible. Les principes premiers, voilà donc l'objet connu qui est au point de départ de l'opération de la *ratio* ; les conclusions non encore découvertes, voilà l'objet inconnu où se dirigent sa recherche et son discours. Il ne faudrait pas cependant donner à ces paroles une interprétation trop étroite ; pour qu'elles soient justes, il suffit, et il est nécessaire,

(1) Cf. *De Ver.*, q. 10, a. 8, ad 9 ; *Compendium theologiae*, c. 29, éd. Mandonnet, t. II, p. 16 ; *I Sum. th.*, q. 58, a. 3, ad 4 ; a. 4. — Pour DESCARTES, cf. *Réponses aux secondes objections* :« Quand nous nous apercevons que nous sommes des choses qui pensent, c'est une première notion qui n'est tirée d'aucun syllogisme, et lorsque quelqu'un dit : Je pense, donc je suis, ou j'existe, il ne conclue pas son existence de sa pensée comme par la force de quelque syllogisme,mais comme une chose connue de soi, il la voit par une simple inspection de l'esprit,... » *Oeuvres complètes*, édition ADAM-TANNERY, vol. 9, p. 110, n. 182.

(2) *I Sum. th.*, q. 14, a. 6, c.

(3) Cf. *II S.*, D. 24, q. 1, a. 3 ; *De Ver.*, q. 15, a. 1, c.

que tout point de départ actuel et explicite de la *ratio* puisse, plus ou moins immédiatement, se ramener à un principe premier, sous-jacent et implicite.

Le mot d'Isaac, exploité ici par saint Thomas : « ratio faciens currere causam in causatum » (1) rappelle naturellement la définition de la science par Aristote dans les *Analytiques Postérieurs* : « La science démonstrative est le résultat de notions qui, considérées en soi, seront vraies, premières et immédiates ; par rapport à la conclusion, elles doivent être mieux connues qu'elle, lui être antérieure et être sa cause ». Et le Stagyrite ajoutait : « Telle est la nature des principes propres à l'objet de la démonstration » (2). La cause dont parle le philosophe juif, ce sont les premiers principes dont Aristote vient de nous dire qu'ils doivent être la cause de la conclusion qui est désignée par Isaac sous le nom de *causatum*.

L'opération propre de la *ratio* sera donc de faire resplendir — et l'effet propre de cette opération, son *operatum* a ce resplendissement lui-même — les conclusions contenues dans les principes : « ex quibus principiis ratio conclusiones elicit quae per inquisitionem innotescunt » (3).

(1) Voici le texte d'Isaac, d'après le ms. 2186 de la Vaticane auquel nous avons déjà recourru : [*Fol.* 158r] : « Diffinicio raciocinacionis : Raciocinacio est faciens currere causam in causato et diffinierunt eam quidam dissertores : dixerunt enim quod raciocinacio est sermo in quo componuntur res diversae [et] provenit ex eis una necessaria. Inquit Ysaac, hec diffinicio non existit per se uno indiget aliquo quo fiat vera ».

(2) Cf. *Post. Anal.*, lib. I, c. 2, 71 b 19. Chez saint Thomas, lec 4. : « *Εἰ τοίνυν ἐστὶ τὸ ἐπίστασθαι, οἷον ἔθεμεν, ἀνάγκη καὶ τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην ἐξ ἀληθῶν τ' εἶναι καὶ πρώτων καὶ ἀμέσων καὶ γνωριμωτέρων καὶ προτέρων καὶ αἰτίων τοῦ συμπεράσματος · οὕτω γὰρ ἔσονται καὶ αἱ ἀρχαὶ οἰκεῖαι τοῦ δεικνυμένου.* Voici la traduction latine de l'édition Didot (t.I, p. 122) : « Si igitur scire quale quid illud esse posuimus, necesse est scientiam quoque demonstrativam esse et ex veris, et primis, et immediatis, et notioribus, et prioribus, et causis conclusionis. Sic enim erunt etiam principia propria ejus quod demonstratur ». C'est de ce passage que certains manuels ont tiré leur définition de la démonstration, v. g. J. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomistae*, 4e édition, Fribourg-en-Brisgau, 1926, n. 210. Cf. *I. C. G.*, c. 57, n. 4, où saint Thomas fait lui-même le rapprochement de la formule d'Isaac et de celle d'Aristote.

(3) Cf. *II S.*, D. 24, q. 3, a. 3, ad 2 ; *I C. G.*, c. 57, n. 3.

III

Saint Thomas ne se contente pas de ces indications. Dans des passages très divers, soit par leur but immédiat, soit par leur genre littéraire, il indique plusieurs modes selon lesquels ce resplendissement des conclusions peut se réaliser. Avait-il lui-même coordonné ces modes? Il semble difficile de l'affirmer ; cependant, sans trahir son esprit, nous pouvons essayer de le faire, car leur nature même le permet. Seulement — qu'on le note — cette systématisation ne nous donnera pas un morceau nouveau de psychologie thomiste ; elle nous présentera plutôt des descriptions variées et se complétant mutuellement d'un seul système fondamental.

Une distinction, déjà rencontrée à propos de la *collatio*, peut nous servir de grande accolade sous laquelle nous classerons toutes les autres subdivisions. Tantôt en effet nous partons d'un antécédent pour arriver à une conclusion véritablement ignorée jusque là ; tantôt nous mettons dans l'antécédent une connaissance « habituelle » pour passer à la connaissance actuelle.

Dans le premier cas, le seul qui appartienne à la *ratio*, en tant que telle, nous pouvons nous trouver dans des situations diverses, car cette conclusion ignorée pourra l'être totalement, comme il arriverait à celui qui, pour la première fois, ferait le syllogisme aboutissant à l'existence d'un premier moteur immobile ; elle ne pourra l'être au contraire que partiellement, de sorte que la conclusion augmente notre science d'un objet déjà en quelque manière connu, ce qui arriverait à celui qui, sachant que Dieu est le premier Moteur, apprend qu'il est aussi l'*Ens summe perfectum* (1).

D'autres fois, entre la conclusion et l'antécédent, il y aura soit une distinction réelle à admettre, soit une simple dis-

(1) Cette idée est sous-jacente aux deux textes suivants : *De Ver.*, q. 11, a. 1, ad 2 : Nous connaissons les choses, non par des signes, mais par les principes qui « applicantur ad alia quae prius erant ignota simpliciter, quamvis nota secundum quid ». *In Boet. de Trin.*, q. 6, a. 2, éd. Mandonnet, t. III, p. 46 : « Cum ratio scientiae consistat in hoc quod ex aliquibus notis ad ignotiora cognoscantur ». Dans les deux hypothèses, il y a bien une certaine connaissance de la conclusion.

tinction logique. Distinction réelle, si l'on passe de la cause à l'effet, ou même des effets extrinsèques à la cause elle-même : si je connais la nature de tel arbre, j'en pourrai déduire celle de son fruit, ou, contemplant le monde sensible, je conclus à l'existence d'un Dieu Créateur, et, jusqu'à un certain point, à son essence. Car il faudra distinguer les causes univoques dont l'effet conduit à connaître l'essence elle-même d'avec les causes analogues dont l'existence seulement et quelques conditions de nature, mais non l'essence elle-même, sont dévoilées par les effets. Distinction logique, si l'on passe de la connaissance des causes intrinsèques à leurs effets, ou vice versa ; par exemple, si je conclus de la notion d'*Esse subsistens* à l'éternité de Dieu, ou à sa causalité universelle ; si je prouve la vie d'un être en partant de sa rationalité (1).

Ces distinctions envisagent plutôt le lien qui unit les conclusions aux principes ; passons à celles qui soulignent le mode selon lequel la *ratio* agit dans sa recherche de la vérité.

La principale, c'est celle que saint Thomas désigne sous le nom de *via inventionis*, opposée à la *via judicii*. La méthode d'invention consiste à partir des principes, soit premiers soit secondaires, qui forment un antécédent, pour développer la conclusion qui s'y trouve implicitement contenue : « in quibus (principiis) implicite continentur quaedam alia quae intelligere non potest (homo) nisi per officium rationis ea quae in principiis implicite continentur, explicando ». Une telle conclusion est vraiment « inventée », car le connaissant

(1) Je crois pouvoir interpréter ainsi le texte suivant, qui, même sans tenir compte de la variante présentée par l'édition de Parme et celle du P. Mandonnet, est loin d'être clair,*In Boet. de Trin.*, q. 6, a. 1 quest. 3, éd. Mandonnet, t.III, p. 129-130 : « Quandoque enim ratio, ut prius dictum est, procedit de uno in aliud secundum rem, ut quando est demonstratio per causas, vel per effectus extrinsecos ; componendo quidem proceditur a causis ad effectum, quasi resolvendo, cum proceditur ab effectibus ad causas eo quod causae sunt effectibus simpliciores, et magis immobiliter et uniformiter permanentes resolvendo autem quando e converso ». L'édition de Parme lit : « ... componendo quidem proceditur a causis ad effectum, resolvendo autem, cum proceditur ab effectibus... » et supprime les cinq derniers mots, le sens est ainsi clarifié. — Même idée *ibid.*, a. 4, ad 2, éd. Mandonnet, p. 141. ; Comm. in *De Divinis Nominibus*, c. 7, lec. 2, éd. Mandonnet, t. II, p. 525.

était à son égard en puissance, non pas simplement accidentelle, mais bel et bien essentielle. C'est en somme toute la définition de ce qu'il avait dit dans une question précédente : « Ratio ex principiis secundum viam inveniendi in conclusionem pervenit » (1).

A côté de ce sens très simple, le commentaire sur le chapitre 7e du *De Divinis Nominibus* en développe un autre que je ne crois pas pouvoir réduire au précédent. Il y a, dit saint Thomas glosant le Pseudo-Denys, une double complexité en notre intelligence. L'une affecte nos démarches vers la découverte de la vérité (una quidem quae pertinet ad inventionem veritatis), l'autre notre acte de jugement. C'est la première seule qui nous occupera pour le moment. Elle consiste en ce que nous sommes obligés de par notre nature de recueillir une multitude d'éléments pour en tirer une vérité unique. Et cela aussi se fait de deux manières : ou bien, ce sont sur des objets sensibles que nous accumulons nos expériences, grâce auxquelles nous obtenons enfin une connaissance universelle ; ou bien, nous rassemblons divers « signes » et nous appuyons sur eux un raisonnement qui aboutit à une vérité, universelle elle aussi. C'est ainsi que pour avoir une idée exacte de la valeur curative d'une plante, il faut plusieurs essais aussi variés que possible, que les propriétés d'un corps chimique sont les « signes » qui nous permettent de conclure à une certaine connaissance de sa nature. Cette *via inventionis* que l'on vient de décrire, ajoute saint Thomas, se réalise et dans le cas d'une première acquisition de la science et aussi lorsque déjà en possession d'une vérité universelle, nous nous appliquons à la redécouvrir dans ces éléments multiples dont il était question tout à l'heure. Il est manifeste que ce mode de discours est bien autre chose que la descente d'un principe général à des conclusions particulières. Ce serait plutôt l'ascension de l'esprit à partir de connaissances particulières vers un principe universel, en prenant ce mot dans son sens le plus vague possible. Le premier mode est déductif, celui-ci semblerait plutôt inductif ;

(1) Cf. *De Ver.*, q. 11, a. 1, ad 12 collationé avec *ibid.*, q. 10, a. 8, ad 10 ; cf. aussi *I C. G.*, c. 57, n. 1 ; *I Sum. th.*, q. 79, a. 9, c.

je n'oserais cependant pas être trop affirmatif sur ce point (1).

Dans quelques autres textes, nous trouvons une autre *via inventionis*, opposée cette fois, non pas au jugement, mais à la *via disciplinae*. Dans le *quodlibet* 8, article 4, saint Thomas donne cette nouvelle distinction comme une subdivision du sens signalé en premier lieu : « Ex quibus (principiis) ratio procedit ad cognoscendum in actu conclusiones quae in praedictis principiis potentialiter continentur, sive per inventionem propriam, sive per doctrinam alienam, sive per revelationem ». Mais c'est surtout dans la question disputée *De Magistro* qu'il l'exploite et la définit en montrant que, dans le cas du professeur, la *ratio* travaille toute seule, sans aide extérieure ; tandisque chez l'élève, la *ratio* fait vitalement et personnellement, le même travail que chez le maître, sauf qu'elle le fait aidée par lui. Cette aide consiste en ce que, par des signes extérieurs parlés ou écrits, le maître parcourt de nouveau la même série de raisonnements qu'il avait dû parcourir une première fois, pour conquérir personnellement la vérité dont il fait l'objet de son enseignement (2).

En face de la *via inventionis*, prise au premier et au second sens, nous trouvons la *via judicii*, qui s'appelle également *via resolutionis* (3). On peut la définir : le procédé de la *ratio*

(1) Cf. *In De Divinis Nominibus*, c. 7, lec. 2, éd. Mandonnet, t. II, p. 523-524 : « Est autem considerandum quod in nobis est duplex compositio intellectus. Una quidem quae pertinet ad inventionem veritatis ; alia vero quae pertinet ad judicium. Inveniendo quidem quasi congregantes, ex multis ad unum procedimus, sive multa dicantur diversa sensibilia, per quorum experimentum universalem cognitionem accipimus, sive multa dicantur diversa signa, ex quibus ratiocinando ad talem veritatem pervenimus. Non solum autem hujusmodi multis et divisibilibus procedimus ad unam intelligibilem veritatem, cum primo scientiam acquirimus, sed etiam jam scientiam habentes, in ipsis multis vel divisibilibus per quamdam applicationem consideramus quod in universali cognitione tenemus ».

(2) Cf. *De Ver.*, q.11, a.1 : « Sicut ergo aliquis dupliciter sanatur : uno modo per operationem naturae tantum, alio modo a natura cum adminiculo medicinae ; ita etiam est duplex modus acquirendi scientiam : unus quando naturalis ratio per semetipsam devenit in cognitione ignotorum et hic modus dicitur inventio ; alius, quando rationi naturali aliquis exterius adminiculatur, et hic modus dicitur disciplinae ».

(3) Cf. *De Ver.*, q. 10, a. 8, ad 10 : « Haec autem circulatio attenditur in hoc

par lequel celle-ci, ayant prouvé des conclusions, grâce à la *via inventionis*, recherche leur valeur de vérité. Pour cela, elle vérifie, elle examine le lien logique qui existe entre cette conclusion et les principes premiers. Cet examen, cette vérification, elle ne peut les faire sans ramener ou « résoudre » les conclusions aux principes, d'où cette formule *via resolutionis* (1) ; le résultat est un jugement sur la valeur de cette conclusion, d'où le nom de *via judicii*. Dans la plupart des cas, cette réduction s'arrête aux premiers principes, mais, remarque saint Thomas, si l'on veut avoir la dernière certitude sur la valeur des conclusions, il faut aller jusqu'à la connaissance sensible, dernier fondement de toutes nos certitudes. Ce texte est assez suggestif pour que nous le lisions dans sa teneur elle-même : « Judicium non dependet tantum a receptione speciei, sed ex hoc quod ea de quibus judicatur examinantur ad aliquod principium cognitionis, sicut de conclusionibus judicamus, eas in principiis resolvendo ». Viennent alors des considérations sur la valeur des songes prophétiques et on ajoute cette phrase qui a certainement une portée générale : « Sed quia primum principium cognitionis nostrae est sensus, oportet ad sensum quodammodo resolvere omnia

quod ratio ex principiis secundum viam inveniendi in conclusiones pervenit, et conclusiones inventas in principia resolvendo examinat secundum viam judicandi ». Cf. *ibid.*, q. 12, a. 1. ; q. 14, a. 1, c. circa finem ; q. 15, a. 1, c. ; q. 22, a. 2, c. ; *in Boet. de Trin.*, q. 6, a. 1, quest. 3, éd. Mandonnet, t· III, p. 129 ; *I Summ. th.*, q. 79, a. 8, et 9 ; *I-IIae Sum. th.*, q. 100, a. 1, ad 2.

(1) *Dans I-IIae Sum. th.*, q. 14, a. 5, c., on trouve un *processus resolutorius*, opposé à un *processus compositivus*. Celui-ci consiste à raisonner en partant de la connaissance de la cause pour arriver à celle de l'effet.Ce procédé est caractérisé 1) par la priorité, non seulement logique, mais ontologique, du point de départ relativement au point d'arrivée ; 2) par une plus grande simplicité dans le principe, comparé à la conclusion. C'est ce dernier trait qui donne son nom au procédé, car, selon la remarque de saint Thomas, si l'effet est plus complexe que la cause, pour passer de celle-ci à celui-là, il faudra évidemment ajouter (*ponere-cum*) des déterminations au principe.

Le procédé dit *resolutorius* aura les caractères opposés : priorité logique mais « postériorité » ontologique du point de départ par rapport à la conclusion ; complexité du principe et simplicité de la conclusion. Ici, la marche de la *ratio* consiste à réduire (*resolvere*) le complexe au simple.

Comme cette division semble particulière à ce passage, je n'ai pas cru devoir l'insérer dans mon texte.

de quibus judicamus ». Tout, donc aussi les conclusions obtenues *per viam inventionis*. « Unde Philosophus dicit in III° Cœli et Mundi, quod complementum artis et naturae est res sensibilis visiblis, ex qua debemus de aliis judicare, et similiter dicit in VI° Ethicorum, c. 8, quod sensus sunt extremi sicut intellectus principiorum, appellans illa in quae fit resolutio judicantis... » Et, comme on lui objecte que c'est mettre l'intelligence en dépendance des sens, il répond sans céder un pouce du terrain sur lequel il s'est établi : « Judicium intellectus non pendet a sensu hoc modo quod actus iste intellectus per organum sensibile exerceatur ; indiget autem sicut extremo et ultimo ad quod resolutio fiat » (1). Ce serait sortir de mon sujet que d'étudier ce texte du point de vue gnoséologique — point de vue auquel il serait et précieux et fécond — mais je ne pouvais pas ne pas le signaler comme complément nécessaire de la pensée de saint Thomas, dans la description des marches et contremarches de la *ratio*, avec prolongement au delà du domaine de l'immatérialité.

Cette *via judicii* est parallèle au sens que nous avons décrit en premier lieu pour la méthode d'invention. Le second sens — celui du commentaire sur le *De Divinis Nominibus* — a aussi son pendant. Dans le jugement, dit le Docteur Angélique, notre point de départ, c'est un principe commun ; notre point d'arrivée, ce sont ces éléments multiples et variés dont il a été question à propos de la *via inventionis*. Ces éléments seront ou bien des applications particulières ou bien des « signes » de ce principe. Si, comme je l'ai remarqué plus haut, la description du commentaire sur le *De Divinis Nominibus* semble faire de la *via inventionis* une sorte d'induction, en donnant à ce mot son sens le plus vague, on peut dire parallèlement que nous avons ici quelque chose qui ressemble à la déduction à condition de n'y voir qu'un passage de l'universel au particulier. A vrai dire, on pourrait admettre que nous sommes en présence d'une de ces démarches de l'esprit par laquelle un ingénieur (un exemple fera mieux saisir ma pensée) calcule, en se basant sur la loi universelle de la ré-

(1) Cf. *De Ver.*, q. 12, a. 3, ad 2 et ad 3.

sistance du fer, l'épaisseur qu'il devra donner aux poutres du pont dont il doit assurer la construction. Parfait, va-t-on m'objecter, mais saint Thomas n'a-t-il pas exprimé déjà cette idée immédiatement auparavant quand il écrit à propos de la méthode d'invention : « ... sed etiam scientiam jam habentes, in ipsis multis vel divisibilibus per quamdam applicationem consideramus quod in universali cognitione tenemus ». Je ne crois pas que ce soit la même idée : ces lignes décrivent ce que les modernes appelleraient la vérification d'une loi ; le procédé dont il est ici question se rapprocherait plutôt de l'utilisation de cette même loi (1).

Englobant ces divers procédés dans l'appellation de *via demonstrationis*, saint Thomas leur oppose une *via definitionis* (2). Qu'entend-il par là ? Quelque chose de très différent de la première ? Je ne le pense pas. Dans les deux cas, il est évident que nous procédons par propositions ou jugements successifs, soit explicitement formés, comme dans le discours oral ou écrit, soit implicitement, comme dans les réflexions solitaires du savant qui médite. Toute la différence que je trouve consiste en ceci : la *via demonstrationis* part d'axiomes complexes, par exemple, le tout est plus grand que sa partie, ou encore un principe propre à une science particulière (3), mettons : la somme des angles dans un triangle est égale à deux droits ; de plus elle aboutit à une conclusion

(1) Cf. *In De Divinis Nominibus*, c. 7, lec. 2, éd. Mandonnet, t. II, p. 524 : « In judicio vero procedimus ab aliquo communi principio ad praedicta multa et divisibilia, sive particularia sui effectus et signa ».

(2) Cf. *In Boet. de Trin.*, q. 6, a. 4, éd. Mandonnet, t. III, p. 140 : « Ex quo patet quod nihil potest sciri in scientiis speculativis neque per viam definitionis, neque per viam demonstrationis, nisi ea tantum ad quae praedicta naturaliter cognita se extendunt ». Presque toute cette explication n'est que la glose du *Quodl.* 8, a. 4 ; je ne cite que ces lignes centrales : « Et similiter in intellectu insunt nobis etiam naturaliter quaedam conceptiones omnibus notae, ut entis, unius, boni et hujusmodi, a quibus eodem modo procedit intellectus ad cognoscendam quidditatem uniuscujusque rei, per quem procedit a principiis per se notis ad cognoscendas conclusiones ». *De Ver.*, q. 4, a. 2, c.

(3) Cf. *De Ver.*, q. 14, a. 6, c. où on lit : « Sive ergo aliquis circa principia erret vel dubitet... » ce qui ne peut se comprendre que des principes, non pas premiers, puisque l'homme est infaillible, nous le verrons, à leur endroit, mais des principes particuliers à telle ou telle science, par exemple la géométrie, comme dit saint Thomas *De Ver.*, q, 12, a. 1, c.

qui ne donnera pas nécessairement l'essence de l'objet étudié, mais une qualité accidentelle ou une seule note spécifique. La *via definitionis*, au contraire, cherchera la définition essentielle de l'objet, ou du moins ce qui peut lui en tenir lieu et prétend indiquer le genre prochain et la différence spécifique ultime.

Pour cela la *ratio* part de notions générales dont tout homme jouit naturellement, c'est-à-dire, les notions transcendentales d'être, de bien, d'un etc... Ces notions, elle les précise en leur ajoutant successivement toutes les différences nécessaires pour déterminer enfin la définition essentielle ; procédé dont le type logique serait la « descente » de l'arbre de Porphyre : « Sicut quum primum apprehendimus animal, dit le *Contra Gentes*, et dividentes per oppositas differentias, altera relicta, unam generi apponimus quousque perveniamus ad definitionem speciei ». Elle pourra d'ailleurs tenir une marche inverse, c'est-à-dire, partir de la définition dont on cherchera à creuser le sens dans toute sa profondeur. Veut-on savoir ce que c'est que la charité ? Il ne suffit pas de savoir que c'est un don divin qui unit notre volonté à Dieu : « aliquid in nobis divinitus datum quo affectus noster unitur Deo », il faut de plus savoir ce que c'est qu'un don, la volonté, l'union. Cela, on ne le saura pas vraiment, à moins qu'on ne puisse classer chacune de ces trois notions dans des catégories plus générales, pour en arriver enfin à ces concepts premiers que l'intelligence humaine connaît naturellement (1).

Dans tous ces modes examinés jusqu'ici, c'était vers l'inconnu que marchait la *ratio*, saint Thomas cependant admet pour elle une marche de la connaissance *in habitu*, donc subconsciente, à une connaissance *in actu* et consciente. C'est assez normal, car nous ne pouvons pas conserver en acte toutes nos connaissances ; nous avons vu que seul Dieu le peut. Mais c'est précisément ce qui fait la difficulté. Y a-t-il dans ce passage de la connaissance habituelle à la connaissance actuelle un véritable discours ? On peut en douter. En effet d'un côté, nous l'avons vu plus haut, pour un véri-

(1) Outre les textes cités p. 116, note 2, cf. *III C. G.*, c. 108, n. 6 dont je cite dans le texte la phrase la plus importante.

table discours, deux actes sont requis, l'appréhension de l'antécédent d'abord, puis celle de la conclusion ; de l'autre côté, dans la première partie, nous avons établi que les anges, intellects purs, ne sont pas rationnels et cependant leur connaissance se fait selon ce processus.

Concédons tout de suite pour les anges. Dans leur connaissance, il y a succession pure et simple d'actes incomplexes : *unum post aliud* et non pas *unum ex alio*. Ils ne voient pas que Pierre est mortel en s'appuyant sur l'universel, l'homme est mortel, mais directement, parce qu'ils connaissent Pierre tout entier. Parler à leur propos de discours, c'est prendre ce mot dans un sens impropre.

Pour ce qui est de l'homme, prenons un exemple et analysons-le. Je me suis autrefois assez laborieusement démontré qu'il est métaphysiquement impossible de réaliser la bilocation « circonscriptive » d'un corps. J'ai compris la marche, mesuré la valeur de cette démonstration et je l'ai confiée à la mémoire intellective. Puis je n'y ai plus pensé. Cette connaissance n'est plus en puissance pure et simple, ni non plus en acte ; saint Thomas dit qu'elle est *in habitu*. Quand de nouveau j'y penserai, j'aurai réalisé ce passage dont on cherche ici si c'est un véritable discours de la *ratio*. Cette analyse nous a-t-elle présenté les deux actes exigés par le véritable discours? Oui et non. Non, par ce que la connaissance *in habitu* n'est pas à proprement parler une opération, c'est plutôt l'état résultant d'une opération. Oui, parce qu'on peut rattacher cet état à l'opération dont il dépend, laquelle était, elle, un véritable discours. De ce point de vue, il y a déjà quelque chose qui manque pour que nous ayons un véritable discours. Ce n'est pas tout : il faut que le second acte s'appuie sur le premier de telle sorte que soit réalisé l'*unum ex alio*. Là encore, oui et non. Oui, parce que, si je n'avais pas *in habitu* la connaissance de l'impossibilité intrinsèque de cette bilocation, je ne pourrais pas l'avoir en acte aussi facilement. Non, parce que, pour qu'il y ait *unum ex alio*, il faut que le premier et le second soit véritablement différents ce qui n'est pas ici. Aucune des deux conditions du discours de la *ratio* n'est donc réalisée pleinement, il faut donc conclure à un discours au sens large, avec cependant cette restriction que chez l'homme ce passage de la connais-

sance habituelle à la connaissance actuelle est proche de l'acte rationnel proprement dit, d'abord parce que — saint Thomas le fait remarquer — il ne peut s'accomplir sans l'intervention de l'imagination, ensuite, parce qu'il suppose que cette connaissance habituelle a été acquise par un raisonnement plus ou moins rapide et compliqué. C'est pourquoi saint Thomas peut parler à son sujet de *collatio* (2).

IV

De tout ce qui précède, il ressort clairement que la marche générale de sa pensée porte saint Thomas à ne reconnaître dans l'opération de la *ratio* qu'un procédé déductif, dont le type parfait serait le syllogisme. Il a même été jusqu'à écrire : « Proprie actus rationis est deducere principium in conclusionem » (3). Ce qui ne peut se comprendre que de la déduction proprement dite. Mais alors le procédé inductif a-t-il été totalement méconnu ?

A qui parcourt sous cet angle les ouvrages de saint Thomas, une observation s'impose peu à peu qui n'a pas été soulignée suffisamment. C'est que tous les textes, ou à peu près, dans lesquels le Docteur Angélique parle de l'induction, appartiennent aux commentaires sur Aristote ; les ouvrages personnels, comme le *Contra Gentes* ou la Somme, sont à peu près muets sur ce chapitre. Or à s'en tenir à ces commentaires, il est très difficile de dire si le texte de l'Aquinate expose une doctrine thomiste ou explique simplement la pensée objective du Stagyrite. Sans doute la comparaison entre l'original et le commentaire peut aider parfois à faire le choix ; malheureusement les textes thomistes les plus importants sur l'induction semblent bien n'être que la glose très fidèle du texte d'Aristote.

(1) Cf. surtout *III S.*. D. 14, q. 1, a. 3, sol. 3 : « Similiter etiam duplex est collatio : una qua homo procedit ex notis ad inquisitionem ignoti et talis collatio non fuit in Christo. Alia secundum quam homo ea quae habitu tenet, in actum ducens, ex principiis considerat conclusionem sicut ex causis effectus, et sic collativa scientia fuit in Christo ». Et *De Ver.*, q. 4, a. 2, c. ; q, 18, a. 2, c. ; *I Sum. th.*, q. 14, a. 7, c. ; q. 86, a. 2.

(2) Cf. *II S.*, D. 24, q. 1, a. 3, c.

- Processus de la *ratio*
  - du connu à l'inconnu
    - par démonstration par des principes complexes
      - en considérant le lien entre les principes et les conclusions
        - la conclusion est
          - en tout } inconnue
          - en partie } inconnue
        - la conclusion est distincte du principe
          - réellement, comme l'effet de ses causes extrinseques.
          - logiquement, comme l'effet de ses causes intrinsèques.
      - en considérant comment la conclusion découle du principe
        - par voie d'invention
          - qui dans les principes trouve la conclusion.
          - qui d'une multitude d'éléments tire une vérité une.
          - celle du maître qui par sa seule réflexion trouve la vérité.
        - par voie de de jugement
          - portant sur la valeur des conclusions examinées à la lumière des principes premiers.
          - partant d'un principe universel et concluant à des éléments particuliers.
    - par définition ou par les notions transcendentales.
  - de la connaissance habituelle à la connaissance actuelle.

Sous cette réserve, qui, je le repète, me semble importante ici, voici brièvement comment saint Thomas conçoit l'induction (1).

Pour acquérir la seience, l'esprit humain se sert et de l'induction et de la déduction. La première part du particulier et aboutit à l'universel ; la seconde descend d'un universel déjà connu à un autre universel, d'extension moins vaste et resté inconnu jusqu'alors. L'universel, point de départ de la déduction, est fourni d'ailleurs par l'induction. Cette affirmation, sur laquelle trop souvent on glisse, est aux yeux de saint Thomas de toute première importance. Il n'y voit ni plus ni moins qu'une ligne de démarction entre l'esprit platonicien et la mentalité aristotélicienne. En effet, supposons que l'induction ne fournisse pas l'universel, il s'en suivrait que, dans notre connaissance intellectuelle, l'intervention des sens serait inutile, ce qui précisément est abandonner le réalisme aristotélicien pour adopter l'idéogénie platonicienne, basée tout entière sur la contemplation intuitive du monde des Idées. Il fait de même remarquer que les principes les plus abstraits des mathématiques sont eux aussi le résultat de l'induction : l'idée de ligne, par exemple, est tirée par induction de la connaissance sensible et expérimentale de plusieurs lignes existant concrètement dans la réalité. D'ailleurs la contre-épreuve est là : supprimez chez quelqu'un l'un ou l'autre sens, la vue par exemple ou l'ouïe, tout universel dépendant des sensibles correspondants, toute science composée de ces universels seront par le fait même rendus impossibles. L'induction occupe donc une large place dans la connaissance humaine, à en croire saint Thomas (2).

(1) Brièvement, parce que le caractère de ce travail ne me permet pas d'examiner tous les problèmes qui se posent à propos de l'induction. On trouvera ces questions traitées largement dans DE TONQUÉDEC, S. J., *La Critique de la connaissance*, Paris, 2e éd., 1929, pp. 247-270 et 321-343. On lira avec profit les remarques de H.-D. SIMONIN, O. P. dans le *Bulletin thomiste*, 1932, pp. 59-61 et R. JOLIVET, *L'intuition intellectuelle et le problème de la métaphysique*, dans *Archives de Philosophie*, vol. XI, cah. II, pp. 45-46 et note 2.

(2) Aussi suis-je parfaitement de l'avis du P. DE TONQUÉDEC (op. cit., p. 248), quand il écrit : « La plupart du temps on commence par le syllogisme et on fait de l'induction un appendice, comme si elle n'était que cela dans la vie de l'esprit : quelque chose d'analogue à un syllogisme imparfait, estropié,

Mais quelle est cette induction dont il est question ici ? Aux yeux d'Aristote et de saint Thomas, l'induction est en premier lieu ce procédé qui, par abstraction, tire les concepts universels des perceptions sensibles, procédé que la psychologie classique décrit longuement et que plus haut j'ai appelé discours psychologique de la *ratio*. Ce n'est évidemment pas une induction au sens moderne du mot, mais je regrette pour ma part ce sens moderne arbitrairement restreint à ne signifier qu'une partie de son objet ; Aristote et saint Thomas ont raison de lui garder toute son extension (1).

Sera induction aussi le procédé qui, une fois formés ces concepts universels, construit les principes premiers tels que le tout est plus grand que sa partie. Des vérités de ce genre sautent en effet aux yeux — note très souvent saint Thomas — dès que l'on possède les concepts qui y sont inclus ; aussi diminue-t-il autant que faire se peut, la différence entre la formation des uns et celle des autres. D'ailleurs, en conservant ici le nom d'induction, le maître dominicain n'est pas tellement loin de ces philosophes contemporains qui placent l'origine de certains principes premiers dans une généralisation poussée à l'extrême des innombrables expériences du genre humain tout entier (2). Malgré cela cette induction n'est pas encore l'induction dite scientifique en faveur depuis Bacon.

Celle-ci est-elle totalement absente de saint Thomas ? C'est une question qui a fait couler bien de l'encre et l'on comprendra que la nature de ce travail ne me permet pas de la traiter pour elle-même. Disons cependant que, malgré le texte fameux (3) réclamant, sous peine de pétition de principe,

manqué ». Un redressement de l'enseignement courant serait souhaitable sur ce point.

(1) Je parle ici de saint Thomas non seulement commentateur d'Aristote, mais de ses ouvrages personnels, par exemple dans *III S.*, D. 14, q. 1, a. 3, sol. 3 ; *In Boet. de Trinit.*, q. 6, a. 4, éd. Mandonnet, t. III, p. 140.

(2) Par exemple, Rabier, écrivant : « Le principe du déterminisme ou des lois est le simple résumé, la synthèse mécanique des expériences enrégistrées dans l'esprit ». *Logique*, p. 153. Évidemment je n'identifie pas le réalisme de saint Thomas et le nominalisme de Rabier.

(3) Cf. *II Post. Anal.*, lec. 4, n. 4 (éd. Léonine, t. I, p. 340-341) : « Utrobique enim (dans la division et l'induction) oportet supponere quod accepta sint Omnia quae continentur sub aliquo communi ; alioquin nec inducens poterit

l'énumération complète des singuliers avant de tirer l'universel, saint Thomas a connu l'induction dite incomplète. Quelle valeur lui accorde-t-il? Il admet que l'on puisse y puiser de la certitude, mais basée sur des particuliers, donc sur du contingent, elle montre simplement le fait, sans permettre de remonter aux raisons métaphysiques nécessaires ; ce n'est donc pas à ses yeux un procédé scientifique au sens aristotélicien. Qu'il n'en ait pas fait l'usage surabondant dont sont coutumiers les Modernes, qui le lui reprochera avec justice? Saint Thomas n'est pas un savant, au sens positiviste ; essentiellement, c'est un théologien, et — dans la mesure où la philosophie est requise pour éclairer le dogme — un métaphysicien (1). Chacun sait que l'induction scientifique moderne n'est pas la méthode naturelle et primordiale de la théologie. Rien d'étonnant dès lors que n'ayant jamais eu à faire ex professo une étude approfondie de méthodologie scientifique, il n'ait accordé qu'une attention minime au procédé inductif. Mais de là à prétendre qu'il l'ignorait totalement, il y a un abîme (2).

ex singularibus acceptis concludere universale... Patet igitur quod inducens, facta inductione quod Socrates currat et Plato et Cicero, non potest ex necessitate concludere quod omnis homo currat, nisi detur sibi a respondente quod nihil aliud contineatur sub homine quam ista quae inducta sunt ».

(1) Ce qui ne veut pas dire qu'il soit un métaphysicien ou un philosophe médiocre, loin de là. Je veux simplement souligner ce fait historique inconstestable que saint Thomas, tout en distinguant soigneusement philosophie et théologie, tout en admettant très volontiers que la première a en elle-même son intérêt, ne l'a cependant étudiée que dans le but d'approfondir la révélation, même dans des opuscules aussi purement philosophiques que le *De Ente et Essentia.*

(2) Cf. avant tout *I Post. Anal.*, lec. 30, nn. 4-7 (éd. Léonine, p. 259-260) ; puis *ibid.*, lec, 1. n. 12 (p. 141) ; lec. 8, n. 4 (p. 167-168) ; lec. 22, n. 6 (p. 226) ; *II Post. Anal.*, lec. 4, n. 4 (p. 340-341) ; *VI Ethic.*, lec. 3, n. 1148 ; *VIII Phys.*, lec. 3, n. 4 (p. 375). J'ai noté plus haut que parfois chez saint Thomas *inducere* signifie raisonner en général sans distinguer entre raisonnement déductif ou inductif. v. g. *I-IIae Sum. th.*, q. 92, a. 2 : « Rationis autem proprium est ut ex aliquo ad aliquid inducat. Unde sicut in demonstrativis scientiis ratio inducit ut assentiatur conclusioni per quaedam principia... » *I Post. Anal.*, lec. 1, n. 6. (p. 140) : « inducere enim ex uno in aliud rationis est ».

V

Maintenant que nous avons déterminé la nature et les différentes modalités du discours logique, surgit une question qu'il nous est impossible d'éviter : pourquoi le fait d'avoir des sens nous force-t-il à discourir, selon la formule citée plus haut du P. Rousselot ? Les textes étudiés l'affirment, mais n'en donnent pas la raison profonde.

Il est évident tout d'abord que ce mouvement complexe, essentiel à l'œuvre de la *ratio*, n'est possible que parce que celle-ci saisit les principes, mais ne les « comprend » pas dans toute l'ampleur de leur intelligibilité. Non seulement elle n'atteint pas en acte tous les objets placés dans le champ de sa connaissance naturelle, mais chaque objet, pris individuellement, n'est pas saisi dans toute sa cognoscibilité. Il faut donc qu'elle en prenne possession petit à petit, c'est-à-dire, par le discours : « Ad imperfectionem pertinet discursus intellectus a principiis in conclusiones quarum est scientia ; his enim discursus non contingit nisi secundum quod intellectus cognoscens principia, cognoscit in potentia tantum conclusiones ; si enim actu cognosceret, non est ibi discursus, cum motus non sit nisi exitus de potentia ad actum » (1).

Il y a donc dans la nature de la *ratio*, en tant que telle, une source d'imperfection. Quelle est-elle ? Certainement pas le point de ressemblance qu'il y a entre elle et l'*intellectus* pur, puisque c'est cette ressemblance qui constitue sa perfection véritable. Il faut donc que ce soit la nécessité où elle se trouve de puiser son objet dans les données sensibles : « [ratio] est defectibilis propter permixtionem phantasiae et sensus » (2) ; nécessité donc d'être unie à un corps, par l'intermédiaire de l'âme dont elle émane : « Defectus vero intellectualis virtutis consequitur animam secundum quod est unibilis corpori, sed intellectualis virtus inest ei secundum quod non est sub corpore depressa, sicut aliae formae materiales » (3).

(1) Cf. *De Ver.*, q. 2, a. 1, ad 4 ; q. 11, a. 1, c. et ad 12 ; q. 8, a. 15, ad 2 ; *I Sum. th.*, q. 60, a. 2, c.

(2) Cf. *III C. G.*, c. 91, n. 4 ; c. 108, nn. 4 et 6 ; *IV C. G.*, c. 52, n. 2,

(3) Cf. *De Ver.*, q. 26, a. 9, c. Voir aussi *II C. G.*, c. 91, n. 8, très suggestif :

D'autre part, une union accidentelle ne suffit pas pour expliquer cette nécessité ; il faudra admettre que si l'âme ne connaît qu'en discourant, c'est par ce qu'elle est unie substantiellement à un corps, comme une forme l'est à sa matière. Et nous voilà une fois de plus à cette doctrine métaphysique de l'acte et de la puissance que l'on trouve toujours chez saint Thomas, dès que l'on creuse un peu ses théories psychologiques ou cosmologiques. En effet, si notre âme est forme substantielle d'un corps, c'est parce qu'elle est, dans l'ordre des esprits, au tout dernier rang, exactement comme la matière première dans l'ordre des corps. En un mot, l'infériorité ontologique entraîne l'imperfection psychologique et logique. C'est pourquoi, selon la déclaration formelle de saint Thomas, l'acte de la *ratio*, le discours, est l'acte spécifiquement humain (1).

« Intelligere autem, cum sit operatio per organum corporeum non exercita, non indiget corpore, nisi in quantum intelligibilia sumuntur a sensibilibus. Hic autem est imperfectus modus intelligendi ; perfectus enim modus intelligendi est ut intelligantur ea quae sunt secundum naturam suam intelligibilia ; quod autem non intelligantur nisi ea quae sunt secundum se intelligibilia, sed fiunt intelligibilia per intellectum, est imperfectus modus intelligendi ». *I Sum. th.* q. 58, a. 3, c. ; q. 60, a. 2.

(1) *De Ver.*, q. 15, a. 1, c. et ad 7 ; voir aussi *in Boet., de Trin.* q. 6, a. 1, quest. 1, éd. Mandonnet, t. III, p. 126 ; *II C. G.*, c. 60, n. 2 ; c. 81, n. 8 ; où on lit : « quando totaliter erit a corpore separata, perfecte assimilatur substantiis separatis, quantum ad modum intelligendi ». *II C. G.*, c. 91, n. 4.

CHAPITRE QUATRIÈME

L'OBJET DE LA « RATIO »

A l'imperfection des modes d'opération correspond l'imperfection dans l'objet même de la *ratio*. De ce nouveau point de vue, elle apparaît de plus en plus comme l'ombre de l'*intellectus* pur et déiforme des anges.

I

Parce que le discours logique exige au préalable — nous l'avons vu — le discours psychologique, notre intelligence n'atteindra les choses que sous forme de concepts abstraits des conditions de la matière. Or c'est avec ces concepts que la *ratio* construit ses jugements et ses raisonnements. Ce sera donc toute notre connaissance intellectuelle qui sera abstraite. Sans doute, nous ne sommes pas sans atteindre les concrets matériels, mais nous ne le faisons qu'indirectement, par la fameuse *conversio ad phantasmata*. Ces doctrines sont trop classiques en thomisme pour qu'elles nous arrêtent ; il n'est pas cependant inutile de souligner, puisque souvent on a semblé l'oublier, qu'aux yeux de saint Thomas, c'est là une grave imperfection qu'il a soin d'écarter de la connaissance divine et angélique : « Intelligere aliquid, dit la Somme, in communi et non in speciali est imperfecte aliquid cognoscere ». Elle ne faisait qu'appliquer la règle donnée par le *De Veritate* : « Perfectio cognitionis consistit in hoc ut cognoscatur res eo modo quo est, non ut modus rei cognitae sit in cognoscente » (1). On nous dispensera de montrer comment c'est une imperfection.

(1) Cf. *I Sum. th.*, q. 14, a. 6, c. et *De Ver.*, q. 2, a. 5, ad 6. Cette idée de l'imperfection très réelle du concept abstrait, dont parfois certains disciples de

Pour la même raison, l'objet propre de la *ratio* sera ce qu'il y a de moins noble parmi les objets de connaissance : la nature corporelle, celle qui peut passer d'abord par les sens (1). Les natures spirituelles sont trop parfaites pour être saisies autrement que par une analogie, obtenue par la triple voie d'affirmation, de négation et de suréminence que tout le moyen-âge emprunta au Pseudo-Denys (2). C'est pourquoi le *De Veritate* ajoute aussitôt après les mots cités plus haut : « Ex hoc autem (c'est-à-dire, après avoir connu les natures corporelles) ulterius assurgit ad cognoscendum spiritum creatum ». Et nous pourrions ajouter à fortiori : « ad ipsum Deum ».

La réflexion qui suit nous pose un petit problème dont la solution nous fera entrer plus intimement dans la nature de cette saisie. Saint Thomas remarque que cette connaissance des natures spirituelles par la *ratio* « magis competit ei secundum quod participat aliquid de natura superiori, quam secundum id quod est proprium sibi et perfecte conveniens ». Que veut-il dire ? Ce qui fait participer la *ratio* à une nature supérieure, c'est-à-dire, à la nature angélique, c'est — nous le verrons dans la troisième partie — l'*intellectus principiorum*. Saint Thomas voudrait-il dire que la connaissance analogique des esprits relève chez nous de l'*intellectus* humain ? Impossible, puisque, angélique ou humain, l'*intellectus* connaît par une saisie immédiate et simple, sans discours logique, et saint Thomas sait mieux que personne quels raisonnements subtils sont nécessaires pour prouver l'existence de Dieu, pour découvrir quelques bribes de vérité sur sa nature, sur celle des anges, et même sur notre âme

BERGSON ont reproché l'ignorance aux Scolastiques en général et à saint Thomas en particulier, est fréquemment exprimée ou sous-entendue dans les ouvrages de ce dernier, surtout à propos de la perfection de la science divine qui doit connaître chaque être dans sa réalité concrète, cf. *I S.*, D. 36, q. 1, a. 1, ad 1 ; *De Ver.*, q. 10, a. 5 ; *I C. G.*, cc. 63-92 ; *III C. G.*, cc. 75 et 76 ; *I Sum. th.*, q. 59, a. 1, ad 1 ; etc...

(1) Cf. *De Ver.*, q. 15, a. 1, ad 7, dont les lignes suivantes sont la glose. Même idée, *De Malo*, q. 16, a. 11, c. *circa medium* ; *De Spir. Creat.* q. un., a. 8, ad 6.

(2) Outre les passages ci-dessus, cf. *I C. G.*, c. 3, n. 4 ; *III C. G.*, c. 41, n. 3 et 10 ; *I Sum th.*, q. 88 en entier, etc... Nous n'avons pas d'ailleurs à insister ici sur ce point.

à nous. Quelle est donc sa pensée? Pour la découvrir, il faut noter que l'objection à laquelle il répond ici est tirée du *Liber de Spiritu et Anima* (1). Sans doute, dans l'ad 1m, il déclare nettement ne pas croire à l'authenticité et à l'origine augustiniennes de cet ouvrage, il n'en discute pas moins son autorité avec le même respect qu'il ferait pour un *sanctus* (2). Il agit de même dans l'ad 7m. On lui dit que le *Liber de spiritu et anima* énumère sur le même pied les sens, l'imagination, la *ratio*, l'*intellectus* et l'*intelligentia*. Saint Thomas, dans sa réponse, cherche à concéder tout ce qu'il peut, tout en conservant la position exposée dans le corps de l'article. Il maintient que la connaissance analogique des êtres immatériels appartient à la *ratio*, puisqu'elle résulte d'un discours proprement dit. Mais dans la *ratio*, on peut distinguer, pour ainsi dire, deux parties : ce par quoi elle est intelligence, c'est-à-dire, faculté de connaissance immatérielle et ce par quoi cette faculté est humaine, c'est-à-dire, son mode humain de connaître par discours. Cette dernière partie lui est absolument propre et résulte de son union substantielle avec un corps ; évidemment ce n'est pas elle qui est la racine profonde de notre connaissance des êtres immatériels dont nous jouissons. La première lui est commune avec Dieu et les anges, on peut dire que c'est par elle qu'elle participe à ces natures supérieures et il est clair que si nous les connaissons, fut-ce même d'une façon imparfaite, c'est dans cette ressemblance qu'il faut en chercher la raison dernière.

(1) Cet opuscule longtemps attribué à saint Augustin est en réalité un amalgame de textes surtout augustiniens colligés, vers 1160, par ALCHER DE CLAIRVAUX ; on le trouvera dans *P. L.*, t. 40, col. 779-832. cf. G. THÉRY, O. P. *L'authenticité du « De Spiritu et Anima » dans saint Thomas et Albert le Grand*, dans *Rev. sc. théol. phil.*, 1921, pp. 373-377. Dans *Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle*, 1e série, Paris, Ottawa, Institut d'Études Médiévales, 1932 p. 120, note 1.

(2) J'emploie ce mot dans son sens technique des écoles médiévales. Était un *sanctus* tout Père de l'Église dont l'autorité était, avec la Bible, la source principale de l'enseignement.

II

Le processus rationnel, tel que nous l'avons décrit, se réalise-t-il seulement pour les objets d'ordre naturel ou bien devons-nous l'admettre aussi pour le surnaturel? Saint Thomas fidèle à son principe général selon lequel Dieu, dans chacune de ses créatures, agit selon leur nature particulière si bien que la grâce ne détruit pas, mais surélève cette nature, admet que dans l'ordre surnaturel, l'âme, restant forme substantielle d'un corps, gardera le mode de connaissance qui découle de cette propriété. Le mode humain de connaître un objet « surhumain » restera donc, sans entraîner d'ailleurs l'exclusion d'un mode « surhumain ».

Cette doctrine est d'autant plus nette chez saint Thomas que, dans la Somme comme dans le Commentaire sur les Sentences, c'est presque toujours à propos des dons du Saint-Esprit qu'il l'expose, s'en servant pour déterminer par opposition le caractère totalement divin de ceux-ci. Quand il cherche par exemple le nombre des dons, il commence par distinguer en nous des connaissances théoriques et des connaissances pratiques. Les premières procèdent par voie d'invention ou par voie de jugement. Dans le premier cas, la découverte de la vérité se fait-elle subitement? Nous aurons l'*intellectus*. Si au contraire un discours logique est requis, la *ratio* interviendra, soit qu'il s'agisse de vérités à la portée de nos lumières naturelles, soit qu'il s'agisse de vérités « quae super rationem sunt ». Alors la foi nous aidera « quae est inspectio divinorum in speculo et in aenigmate (1) ».

Plus nette est encore la question suivante. La vie contemplative appartient-elle à l'*intellectus*, se demande saint Thomas, ou à la *ratio*? Au premier, répond-il. Mais aussitôt il ajoute : « Utitur tamen inquisitione rationis contemplati-

(1) Cf. *III S.*, D. 34, q. 1, a. 2, c : « Operatio humana... vel pertinet ad contemplationem..., vel ad actionem... In contemplatione duplex via... In prima autem via (inventionis) ulterius proceditur inquirendo ex istis principiis in conclusiones. Et ad hoc perficit alia virtus intellectualis quae dicitur scientia, quantum ad ea quae rationi subjacent ; in his autem quae super rationem sunt perficit fides quae est inspectio divinorum in speculo et in aenigmate ».

vus, ut deveniat ad visionem contemplationis, quam principaliter intendit ; et haec inquisitio, secundum Bernardum, dicitur consideratio. » Il est clair que ce n'est pas en étudiant l'*ens ut sic* que l'on se prépare à la saisie immédiate de Dieu, il faut donc que cette *inquisitio rationis* porte elle aussi, comme la contemplation, sur des vérités surnaturelles (1). Dans la Somme, un texte de Richard de Saint-Victor, commenté par saint Thomas nous indique les différentes étapes de cette préparation : ce sera d'abord la *cogitatio* qui parcourt avec attention des éléments multiples et divers, perceptions sensibles, représentations imaginatives, discours de la *ratio*, portant sur différents symboles, pour en tirer la vérité une et simple en laquelle le contemplatif prendra son repos. Ce sera aussi la *meditatio*, plus restreinte, qui s'applique seulement au processus de la *ratio* partant de certains principes aptes à conduire à la contemplation, qui, elle, n'est que le simple regard de l'*intellectus* sur la vérité. A la seconde, il faut rapporter et ce que saint Bernard nomme la *consideratio* et ce que d'autres nomment *speculatio*, c'est-à-dire la connaissance *tanquam in speculo et in aenigmate*. C'est ainsi que l'acte unique et simple du contemplatif est préparé par plusieurs opérations complexes qui, comme dans l'ordre naturel, tendent soit à former des principes par une sorte d'induction, soit à déduire des conclusions surnaturelles de ces principes (2).

(1) Cf. *III S.*, D. 35, q. 1, a. 2, sol. 2. Le texte de saint BERNARD auquel il est fait allusion se trouve dans le *De Consideratione*, lib. II, c. 2, P. L. 182, col. 745 : « Potest contemplatio definiri : verus certusque intuitus animi de quacumque re, sive apprehensio veri non dubia. Consideratio autem : intensa ad investigandum cogitatio vel intentio animi investigantis verum ». Cet article tout entier est semé de citations de saint Augustin, de Denys, de Richard de Saint-Victor, ou du moins d'allusions à leur œuvre, bref, il semble à première vue écrit par un esprit néo-platonicien. Qu'on y regarde de près cependant et l'on s'apercevra que les cadres, les formules et les doctrines platonisantes viennent se fondre dans l'aristotélisme de saint Thomas, l'enrichir, lui donner plus de souplesse, tout en perdant elles-mêmes certaines nuances qui les opposaient au courant intellectuel sorti du Stagirite.

(2) Cf. *II-IIae Sum. th.*, q. 180, a. 3 d'abord dans l'ad 1m et ensuite dans le corps de l'article et à l'ad 2 ; *ibid.*, q. 181, a. 1, ad 1. La position de RICHARD, à laquelle fait ici allusion saint Thomas se trouve dans le *De gratia contemplationis*, lib. I, cc. 3 et 4, P. L. 196, col. 66-68 ; citons comme exemple : « Cogitatio

Dans la pratique de notre vie surnaturelle aussi la *ratio* aura à intervenir. Car de même que c'est elle, perfectionnée souvent par la vertu naturelle de prudence, qui doit choisir, après délibération, les moyens aptes à réaliser une fin naturelle déterminée, ainsi, une fois connue par la révélation notre fin surnaturelle, il appartient à cette même *ratio*, perfectionnée cette fois-ci par la vertu infuse de prudence, de faire l'élection des actes les plus propres à nous en assurer l'obtention, quitte à faire intervenir le don de conseil quand le mode humain ne suffira pas (1).

Tout cela semble assez évident. Cependant on pourrait peut-être nous objecter ces lignes du commentaire sur le *De Trinitate* de Boèce : « Cognitio etiam fidei maxime pertinet ad intellectum. Non enim eam rationis investigatione accepimus, sed simplici acceptione intellectus ei assentimus ». L'opposition, voulue certainement, entre l'*investigatio rationis* et la *simplex acceptio intellectus* nous oblige bien à exclure les vérités de foi du domaine de la *ratio* (2).

Et cependant ce texte peut très bien coexister avec la doctrine ci-dessus exposée. Il est très vrai que tous les raisonnements du monde ne permettront jamais à l'esprit humain de soupçonner ni la Trinité, ni l'Eucharistie, ni même l'existence de Dieu, prise en tant qu'admise *propter auctoritatem Dei revelantis*. Donc il est très vrai que dans l'adhésion donnée à ces vérités, la *ratio* n'a aucune part ; ce sera donc à l'*intellectus* de faire l'acte de foi proprement dit, et c'est là la pensée de saint Thomas dans le texte objecté. Mais il n'est pas faux de dire — et saint Thomas l'écrit en toutes lettres (3) — qu'avant de donner cette adhésion de foi

semper vago motu de uno ad aliud transit ; meditatio circa unum aliquid perseveranter intendit ; contemplatio sub uno visionis radio ad innumera se diffundit ». (col. 67 B).

(1) Cf. *II-II*ae *Sum. th.*, q. 52, a. 1, c. et ad 1 : « Prudentia seu eubulia, sive acquisita sive infusa, dirigit hominem in inquisitione consilii secundum ea quae ratio comprehendere potest. Sed quia humana ratio non potest comprehendere singularia... ideo indiget homo in inquisitione consilii dirigi a Deo... quod fit per donum consilii... sicut etiam in rebus humanis qui sibi ipsis non sufficiunt in inquisitione consilii, a sapientioribus consilium requirunt ».

(2) Cf. *In Boet. de Trin.*, q. 6, a .1, quest. 3, ad 4, éd. Mandonnet, t. III, p. 130.

(3) Cf. *II -II* ae *Sum. th.*, q. 2, a. 1, ad 1 : « Fides non habet inquisitionem

proprement dite, l'évidence du jugement de crédibilité et de crédendité, qui porte sur les préambules de la foi, doit être acquise, au moins chez les adultes, par une série de raisonnements qui, eux, sont bien l'œuvre de la *ratio*. Il y a plus. L'adhésion de foi donnée, de ces vérités ainsi admises nous pouvons par de nouveaux raisonnements tirer des conclusions inconnues. La *ratio* fonctionne alors à l'intérieur, si l'on peut dire, de la foi ; sans cela ce serait toute la théologie scolastique qui croulerait et il ne faudrait plus faire que de la positive. Ainsi expliquée, l'objection contient un sens très profond et très exact ; de même que le philosophe part des principes premiers qui appartiennent à l'*intellectus* pour aboutir aux conclusions, objet de la *ratio*, ainsi le théologien part des vérités de la foi en guise de principes et en tire ses conclusions ; les premières sont donc du domaine de l'*intellectus*, les secondes, de celui de la *ratio* surélevée par la révélation (1).

III

Surnaturel ou non, l'objet de la *ratio* peut rester dans l'ordre de la spéculation pure, ou descendre dans celui de l'action. Se cantonnant dans le premier, la *ratio* sera dite spéculative ; allant jusqu'au second, elle sera pratique. Il ne saurait être question, dans ce travail, d'examiner en détail les opérations spécifiques de la *ratio* pratique, ni les actions et réactions entre celle-ci et la volonté, tandisque se poursuit la délibération et se choisit l'acte à poser. Il faudrait pour cela

rationalis naturalis demonstrantis id quod creditur (et en ce sens la foi appartient à l'*intellectus*) ; habet tamen inquisitionem quamdam eorum per quae inducitur homo ad credendum, puta quia sunt dicta a Deo et miraculis confirmata ».

(1) Cf. *in Boet. de Trin.*, q. 2, a. 2, c. (éd. Mandonnet, t. III, p. 47) : « Nos ex his quae fide capimus primae veritati inhaerendo, venimus in cognitionem aliorum secundum nostrum modum, scilicet discurrendo de principiis ad conclusiones. Unde primo ipsa quae fide tenemus sunt nobis quasi prima principia in hac scientia (theologica scilicet), et alia sunt quasi conclusiones ». Voir aussi *II-IIae Sum. th.*, q. 8, a. 1, ad 2.

écrire un traité sur la liberté, augmenté d'un autre sur la prudence (1).

Par contre, il entre tout à fait dans mon sujet de montrer que ces deux *rationes* ne sont pas réellement distinctes, mais qu'elles ne sont autre chose que deux noms de la même faculté, donnés suivant l'angle accidentel sous lequel elle envisage son objet.

Ratio speculativa et ratio practica, voilà bien une formule authentiquement aristotélicienne. Au livre III de son *De Anima*, Aristote montre que le mouvement local trouve son principe et dans l'appétit et dans l'*intellectus* (*νοῦς*). Ce *νοῦς* en effet raisonne (*λογιζόμενος*) pour atteindre un but et c'est pourquoi il est appelé *πρακτικός*, c'est-à-dire, tendant à la réalisation de ce qui a été conçu. D'autre part, il y a le *νοῦς* spéculatif (*θεωρητικός*) qui se distingue du précédent, ce que saint Thomas commentateur explique ainsi : « Dicit ergo quod intellectus qui movet est intellectus qui ratiocinatur propter aliquid, non propter ratiocinari tantum ; et hic est intellectus practicus qui differt a speculativo secundum finem. Nam speculativus speculatur veritatem, non propter aliquid aliud, sed propter seipsum tantum ; practicus autem speculatur veritatem propter operationem (2) ».

(1) Citons l'un ou l'autre texte : *I Perih.*, lec. 7, n. 5 (éd. léonine t. I, p. 34) : « Quia intellectus vel ratio non solum concipit in seipso veritatem rei tantum, sed etiam ad ejus officium pertinet secundum suum conceptum alia dirigere et ordinare ». *I Ethic.*, lec. 1, n. 8 ; *I-IIae Sum. th.*, q. 9, a. 1, ad 2 ; *II-IIae Sum. th.*, q. 83, a. 1, c. ; *De Malo*, q. 16, a. 4, c. ; *III C. G.*, c. 97, n. 11.

(2) Cf. *III de Anima*, c. 10, 433 a 13-15 : *ἄμφω ἄρα ταῦτα κινητικὰ κατὰ τόπον, νοῦς καὶ ὄρεξις. Νοῦς δὲ ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός · διαφέρει δὲ τοῦ θεωρητικοῦ τῷ τέλει* : « Utraque haec ergo motiva sunt secundum locum ; intellectus et appetitus. Intellectus autem qui propter aliquid ratiocinatur et qui practicus est, differt a speculativo secundum finem ». (Version dite « antiqua » dans les éditions de saint Thomas). Cf. le commentaire, lec. 15, n. 820. Ici *νοῦς* et *intellectus* doivent s'entendre au sens large d'intelligence, puisque l'on dit qu'il raisonne. Dans *Ethic.*, Z, c. 2, 1139 a 26-28, *αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτική, τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὴ πρακτικῆς μηδὲ ποιητικῆς τὸ εὖ καὶ κακῶς τἀληθές ἐστι καὶ ψεῦδος.* Ce que la version « antiqua » traduit : « Haec autem igitur mens et veritas practica. Speculativa autem mentis et non factivae neque practicae, bene et male, verum et falsum ». Cf. le commentaire de saint Thomas. lib. VI, lec. 2, n. 1130 et 1131. Voir enfin *III S.*, D. 33, q. 2, a. 2, sol. 2 ; *De Ver.*, q. 3, a. 3, c. ; *I Sum. th.*, q. 79, a .11, c.

Cette distinction basée sur la diversité des fins est-elle purement logique ou bien réelle ? Saint Thomas pose le principe de la réponse : autant de facultés réellement distinctes que d'objets formels distincts. N'importe quelle distinction entre les objets formels ne suffit cependant pas. Il faut que la différence porte sur l'objet, non pas en tant qu'il est en lui-même de telle ou telle nature, mais en tant qu'il est objet, c'est-à-dire, sur l'aspect particulier sous lequel il peut être atteint par les facultés en question. Le corps vivant et le corps non-vivant ont des natures bien distinctes certes, et cependant ils ne fondent pas, en tant que tels, de distinction de facultés cognitives, car en tant qu'objets de connaissance, ils sont identiques. Même si la différence porte sur l'objet, en tant qu'objet, il ne suffirait pas qu'elle soit accidentelle, comme celle qui existe entre le bleu et le rouge, objets de vision ; il est requis qu'elle soit essentielle, comme celle qui existe entre la couleur et le son. Il le faut bien, sinon nous aurions disproportion entre l'explication, comportant deux facultés essentiellement différentes, et la chose à expliquer, une différence accidentelle dans l'objet [1].

Appliquons ces principes à notre cas. Entre l'objet de la *ratio* spéculative et celui de la *ratio* pratique, il y a, nous dit saint Thomas, une différence. Il est évident que cette différence ne porte pas sur l'objet en tant qu'objet, du moins d'une façon essentielle. Que je connaisse un théorème de trigonométrie pour le plaisir de le connaître, ou que je le connaisse pour l'appliquer à la construction d'un pont sur la Seine ou l'Ottawa, la différence est tout à fait accidentelle à mon théorème pris comme objet d'intelligence. Donc la fin qui distingue nos deux *rationes* ne suffit pas pour en faire deux facultés réellement distinctes.

IV

C'est aussi en considérant l'objet de la *ratio* que saint Thomas distingue, à la suite de saint Augustin, deux *rationes* :

(1) Cf. *De Ver.*, q. 22, a. 10, c. ; *II S.*, D. 24, q. 2, a. 2, ad 5 ; *I Sum. th.*, q. 77, a. 3, c.

la *ratio superior* et la *ratio inferior*. A cause de l'intérêt de plus en plus profond que philosophes et historiens portent aux relations de la pensée du Docteur Angélique avec celle de l'Évêque d'Hippone, il ne sera pas inutile d'exposer avec quelques détails, comment saint Thomas a repensé ces concepts essentiellement augustiniens.

Il l'a fait à trois reprises (1).

Une première fois, dans le Commentaire du IIe livre des Sentences : dans son traité *De homine* (dist. XVI-XLIV), le Lombard, après avoir étudié la création du premier homme, passe à la question de la chute originelle (dist. XXI-XXIX) ; il indique ce qui l'a rendue possible, puis ce qui aurait pu aider Adam à l'éviter. C'est en premier lieu le libre-arbitre (dist. XXIV). Or qui dit libre-arbitre dit sans doute appétit, mais aussi *ratio*, et c'est à ce propos que le Maître des Sentences écrit : « Ratio est vis animae superior quae, ut ita dicamus, duas partes habet vel differentias, superiorem et inferiorem. Secundum superiorem, superius conspiciendis vel consulendis intendit ; secundum inferiorem, ad temporalium dispositionem conspicit » (2). Ce n'est là qu'un démarquage du livre XII du *De Trinitate*, dans lequel saint Augustin, étudiant chez l'être humain l'image de Dieu, se demande si la femme la réalise au même titre que l'homme (*vir*). Il répond affirmativement et conclut : « Sed quia sexu corporis distat (mulier) a viro, rite potuit in ejus corporali velamento figurari pars illa rationis, quae ad temporalia gubernanda deflectitur ; ut non maneat imago Dei, nisi ex qua parte mens hominis aeternis rationibus conspiciendis vel consulendis adhaerescit quam non solum masculos, sed etiam feminas habere manifestum est » (3).

Ce symbolisme de l'homme et de la femme représentant chacun une des deux *rationes*, le Lombard la développe après

(1) Cf. *II S.*, D 24, q. 2, a. 2, ; *De Ver.*, q. 15, a. 2 ; *I Sum. th.*, q. 79, a. 9. Quand, dans ce paragraphe sur les deux *rationes*, je citerai les Sentences, le *De Veritate* ou la Somme, sans autres références, c'est à ces passages fondamentaux que je renverrai.

(2) Cf. Pierre Lombard, *Sententiae*, éd. Quaracchi, 1916, t. I, pp. 421-423 ; Commentaire de saint Thomas, éd. Mandonnet, t. II, p. 583.

(3) Cf. *De Trin.*, lib. XII, c. 7, n. 12, P. L. 42, col. 1005.

saint Augustin, comme aussi il lui prend la comparaison : de même que l'homme domine et dirige la femme, ainsi la *ratio* supérieure en use avec la *ratio* inférieure (1). D'autre part, ces « portions » de la *ratio* ne sont pas deux choses distinctes, mais sont tout au plus deux fonctions d'une seule et même chose : « Cum vero disserimus, remarquait saint Augustin, de natura mentis humanae, de una quadam re disserimus, nec eam in haec duo quae commemoravimus (rationem scilicet superiorem et inferiorem) nisi per officia geminamus » (2).

Dans de telles conjonctures, il était inévitable que les commentateurs se posent la « question » : saint Augustin et le Maître des Sentences affirment la diversité et l'unité de ces deux *rationes*, quelle sorte de distinction mettre entre elles ? Ils n'y ont pas manqué (3) ; et saint Thomas n'a fait que suivre la tradition scolaire qui imposait cette « question » à tout bachelier sententiaire.

Quelques années plus tard, vers 1258, il l'examinait de nouveau dans le *De Veritate*. A quelle occasion ? Il est bien difficile de le déterminer avec certitude. Dans les questions disputées, la liberté d'allure, plus restreinte que dans les quodlibets, est cependant assez grande pour que les Maîtres ne se préoccupent qu'à leur gré de la suite logique des sujets traités. Je suis porté à croire cependant qu'ici encore l'influence du Lombard et, à travers son œuvre, celle de saint Augustin se font sentir ; ici, comme dans le commentaire sur les Sentences, on retrouve le même groupe doctrinal : *ratio*, syndérèse et conscience, lequel dépend du texte du Lombard à propos du libre-arbitre, comme moyen d'éviter la chute originelle.

Dans la Somme, au contraire on voit très facilement pourquoi saint Thomas résout une troisième fois le même pro-

(1) Cf. surtout ibid., c. 3, P. L. 42, col. 999.

(2) *ibid.*, c. 4, P. L. 42, col. 1000.

(3) On peut citer comme ayant traité la même question : saint BONAVENTURE, MATHIEU D'AQUASPARTA, RICHARD DE MÉDIAVILLA parmi les premiers Franciscains ; saint ALBERT LE GRAND, GILLES DE ROME, DENYS LE CHARTREUX parmi les aristotélisants ; enfin DUNS SCOT, DURAND DE SAINT-POURÇAIN, OCKAM et GABRIEL BIEL.

blème. Étudiant dans la première partie les facultés de l'âme humaine, en général d'abord, puis en particulier, il en arrive aux facultés intellectuelles et se trouve devant toute une série de dénominations qui ont cours dans les écoles pour désigner l'intelligence : intellect agent, mémoire, *intellectus* et *ratio*, *ratio* supérieure et inférieure, pratique et spéculative, syndérèse et conscience, et il cherche à mettre de l'ordre dans tout cela : toutes ces « puissances » sont-elles distinctes entre elles, oui ou non ?

De cette première prise de contact avec le texte thomiste l'impression se dégage que, si le Docteur Angélique est revenu trois fois sur le couple *ratio* supérieure et *ratio* inférieure, ce n'est pas à cause de la place importante qu'il tiendrait dans son système psychologique, mais parce que le trouvant en vogue dans les milieux augustiniens où il vit, il ne pouvait pas ne pas le juger et l'expliquer à sa manière.

Il nous faut maintenant préciser quelle est cette explication. Tout d'abord le mot *ratio* est à prendre, ici, dans son sens le plus strict, c'est-à-dire, qu'il s'oppose à *intellectus*, et par conséquent désigne la faculté qui discourt, recherche brin à brin la vérité, soumise qu'elle est au temps et à l'espace. Le commentaire sur les Sentences le déclare explicitement : « Homo autem per investigationem quamdam et collationem hujusmodi rationes (scilicet boni vel mali, convenientis et nocivi) considerat, et ideo vis illa per quam in hujusmodi rationum cogitationem venit consequenter ratio dicitur, quae est investigativa et deductiva unius in alterum ». Le plan même de la question XV du *De Veritate* et de la question LXXIX dans la Somme exige ce sens puisque l'article : « Utrum ratio superior et inferior sint diversae potestates ? » suit immédiatement celui qui explique l'opposition entre *intellectus* et *ratio*. Et, comme si cela ne suffisait pas, la Somme note avec soin : « Est enim actus rationis quasi quidam motus de uno in aliud perveniens » et elle nous montre, dans l'ordre de l'invention, la *ratio* inférieure aboutissant à l'objet de la *ratio* supérieure et, dans la voie du jugement, la *ratio* supérieure nous éclairant sur l'objet de la *ratio* inférieure. Sans doute ce sens de *ratio* n'est pas étranger à saint

Augustin (1) ; il n'en reste pas moins que, dans la pensée de saint Thomas, il a la signification beaucoup plus précise et dialectique d'origine aristotélicienne.

Saint Thomas voit donc dans la *ratio* une faculté uniquement cognitive, et non pas un groupe de facultés comme le prétend Scot, qui fait entrer dans chaque portion de la *ratio* la mémoire, l'intelligence et la volonté (2) : « Non oportet, déclare au contraire le saint Docteur, quod ratio superior in pluribus potentiis constat, quia imago comprehendit et cognitivam et affectivam, sed ratio comprehendit imaginem secundum cognitivam tantum... » (3). Il n'est pas facile de déterminer lequel des deux se rapproche le plus de la pensée authentique de saint Augustin, car ces distinctions scolastiques sont tout à fait hors de son champ de vision. S'il fallait malgré tout émettre un avis, on pourrait dire que Scot semble être resté plus fidèle à la tendance profonde du Docteur d'Hippone, tandisque saint Thomas en a lu la lettre avec un esprit péripatéticien. Je pense en écrivant ceci au chapitre du *De Trinitate* où s'oppose la partie sensible à la partie raisonnable, (si la première comprend la connaissance et l'appétit, la seconde devra renfermer les deux facultés intellectuelles correspondantes) ; où la *ratio* inférieure nous est montrée se dégradant par le désir des choses inférieures ; où la *ratio* supérieure enfin est attribuée à la sagesse augustinienne qui essentiellement est amour aussi bien que connaissance (4).

Si nous passons au concept que le Docteur Angélique se fait de chacune de ces *rationes*, nous constatons tout de suite qu'il dépend du texte que nous avons trouvé démarqué par le Lombard (5) : la *ratio* supérieure est celle qui contemple les « raisons éternelles » et les fixe de son regard pour diriger son action d'après elles ; la *ratio* inférieure est au contraire celle qui se détourne (*deflectitur*) de ces « raisons éternelles » pour s'occuper des choses temporelles.

(1) Cf. É. Gilson : *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1929, p. 148, note 1.

(2) Duns Scot, *In II Sent.*, D. 24, q. un., éd. Vivès, Paris, 1893, t. 13, p. 178.

(3) *II S., loc. cit.*, ad 3.

(4) Cf. *De Trin.*, lib. XII, c. 3, 4 et 8, P. L. 42, col. 999, 1000, 1005.

(5) *De Trin.*, lib. XII, c. 7, n. 12, cité plus haut, p. 136.

On voit tout de suite en quel contexte augustinien nous sommes et il suffit de rappeler le sens spécial de la formule *rationes aeternae* : elle désigne ces « idées divines » grâce auxquelles l'essence de Dieu est la cause exemplaire de toute créature actuelle ou simplement possible (1). On sait d'autre part que, pour saint Augustin, l'homme ne saurait connaître quoi que ce soit de certain, au moins intellectuellement, si ce n'est en le connaissant dans ses « raisons éternelles ». Est-ce ce sens strictement augustinien qu'il faut donner à la phrase : « Mens hominis aeternis rationibus conspiciendis et consulendis adhaerescit »? Il semble bien que non. Dans plusieurs passages en effet, saint Augustin donne pour objet à la *ratio* supérieure les *aeterna, necessaria, immutabilia* ; sans doute on pourrait à la rigueur entendre ces termes des raisons éternelles seules, mais rien ne nous oblige à cette restriction, surtout si l'on considère que ces pluriels neutres s'opposent la plupart du temps à *temporalia, res humanae, inferiora* qui, eux, ne souffrent dans leur ordre aucune restriction (2).

Saint Thomas a donc raison d'éviter presque totalement (3) le sens strictement augustinien. Presque toujours il supprime en effet le mot *rationes* pour garder *aeterna*, au neutre, et cela, soit qu'il fasse une simple allusion au texte augustinien,

(1) Cf. É. Gilson, *op. cit.*, pp. 109-110.

(2) Voici quelques textes du XII[e] livre *De Trinitate* dans lequel la question est traitée ex professo. Cap. 4 : « Itaque cum in ea (mente) quaerimus Trinitatem, in tota quaerimus non separantes actionem rationalem *in temporalibus* a contemplatione *aeternorum*... » P. L. 42, 1000. Cap. 8 : « Qui etiam ipse (homo interior) si per illam rationem cui *temporalium* administratio delegata est, immoderato progressu in *exteriora* prolabitur... *aeternorumque* illa visio ab ipso capite cum conjuge vetitum manducante subtrahitur, ut lumen oculorum ejus non sit cum illo ». Ibid., col. 1005. Cap. 13, n. 21 : « Sed ut quidquid in usu *temporalium* rationabiliter facimus, *aeternorum* adspiciendorum contemplatione facimus, per ista transeuntes, illis inhaerentes » col. 1009. Cap. 14, n. 23 : « De his ergo sermo cum fit, eum scientiae sermonem puto discernendum a sermone sapientiae ad quam pertinent ea quae nec fuerunt, nec futura sunt, sed sunt et propter eam aeternitatem in qua sunt et fuisse et esse et futura esse dicuntur, sine ulla mutabilitate temporum ». Ibid., col. 1010.

(3) Je dis « presque », parce que en dehors des passages cités ci-dessus où il étudie ex professo les deux *rationes*, il se sert quelquefois du sens augustinien, cf. *I-II*[ae] *Sum. th.*, q. 15, a. 4, c. ; q. 74, a. 7 ; a. 8, ad 1.

soit qu'il le cite, comme dans la Somme. Bien plus, il lui arrive dans les Sentences (1) de parler de *rationes aeternae*, mais tout le contexte prouve à l'évidence qu'il veut désigner les motifs pris dans nos devoirs envers Dieu, tout comme quelques lignes plus haut il écrivait : « ratio enim inferior consiliatur... ex rationibus rerum temporalium ».

Pour lui donc l'objet de la *ratio* supérieure n'est pas seulement l'essence divine, en tant que cause exemplaire des êtres créés, mais tout ce qui se rapporte à Dieu de quelque manière que ce soit : par exemple la connaissance de Dieu et de ses attributs par l'intermédiaire du monde corporel (2), ou encore l'acte de juger que l'adultère est un mal parce qu'il est une offense à Dieu (3). En d'autres termes, aux yeux de saint Thomas, les choses éternelles s'identifient avec les choses divines. C'est marquer nettement sa préférence pour l'interprétation large des *rationes aeternae*.

Quant à l'objet de la *ratio* inférieure : les choses temporelles, corporelles, inférieures, changeantes et extérieures, comme les appelle saint Augustin (4), saint Thomas l'adopte

(1) Probablement aussi dans le *De Malo*, q. 7, a. 5 : « Si quidem deliberatio rationis sumitur in aliquibus rationibus temporalibus, puta quod aliquid sit utile vel inutile, decens vel indecens, secundum opinionem hominum, dicetur esse pecatum in inferiori ratione. Si vero deliberatio fiat per rationes aeternas, puta quia concordans vel discordans praecepto divino, dicetur esse peccatum in ratione superiori. »

(2) Cf. *Sum. th., loc. cit.*,

(3) *In II Sent., loc. cit.*

(4) Par ex. c. 7 n. 10 ; « Ex qua parte intenditur in agenda *inferiora*, non est imago Dei... Quia vero illi rationali actioni quae in rebus *corporalibus* versatur periculosa est nimia in *inferiora* progressio, debet habere potestatem super caput quod indicat velamentum quo significatur esse cohibenda ». P. L. 42, col. 1003. Cap. 8 : « ... Unde incipit aliquid occurere, quod non sit nobis commune cum bestiis, inde incipit ratio, ubi interior homo jam possit agnosci. Quin etiam ipse si per illam rationem qui temporalium administratio delegata est, immoderato progressu nimis in *exteriora* prolabitur... » Ibid., col. 1005. Cap. 12, n. 17 : « Nunc de illa parte rationis ad quam pertinet scientia, i. e. cognitio rerum temporalium atque *mutabilium* navandis vitae hujus actionibus necessaria... Sensu quippe corporis corporalia sentiuntur, aeterna vero et incommutabilia spiritualia ratione sapientiae intelliguntur. Ratione autem scientiae appetitus vicinus est : quando quidem de ipsis corporalibus quae sensu corporis sentiuntur ratiocinatur ea quae scientia dicitur actionis... » ibid. col. 1007.

à peu près tel quel sauf cependant une précision. Augustin mettait l'accent sur le caractère temporel, changeant et donc sensible de cet objet, l'Aquinate insiste davantage sur les rapports de cet objet avec l'homme : « Ratio enim inferior consiliatur ad electionem, tendens ex rationibus rerum temporalium, ut aliquid est superfluum, vel diminutum, utile vel novicum, et sic de aliis conditionibus quas moralis philosophus pertractat ». Ce faisant, saint Thomas restait fidèle à saint Augustin qui déterminait l'objet de la science, donc de la *ratio* inférieure, en disant : « Disputantes autem de sapientia, definierunt (Antiqui) eam dicentes : Sapientia est rerum humanarum divinarumque scientia... ; ista definitio ita dividenda est ut rerum divinarum scientia proprie sapientia nuncupetur, humanarum autem proprie scientiae nomen obtineat » (1).

La description que l'on vient de lire est celle des Sentences reprise dans la Somme. Le *De Veritate* présente les choses un peu autrement. Saint Thomas y distingue les êtres dont la nature est plus parfaite et ceux dont la nature est moins parfaite que la nôtre. Appliquant le principe : « Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur », il remarque que dans notre intelligence les premiers ont une existence logique (*esse intentionale*) moins parfaite que leur existence physique (*esse physicum*), tandisque c'est le contraire pour les seconds. C'est par la *ratio* supérieure que nous connaissons les premiers, par la *ratio* inférieure que nous atteignons les autres. Peut-on réduire cette doctrine du *De Veritate* à celle des Sentences ou de la Somme? Jusqu'à un certain point ; car dans les *naturae superiores* de la question disputée l'on peut voir la transposition des *aeterna*, et dans les *naturae inferiores* celle des *temporalia* d'Augustin. Sans doute dans le corps de l'article, il n'est pas question des *aeterna*, mais ce mot apparaît dans l'ad 8 comme correspondant aux *naturae superiores*. De plus quand saint Thomas, à la fin de l'article, nous dit que l'objet de la *ratio* supérieure est immatériel en lui-même et par essence, que celui au contraire de la *ratio* inférieure l'est de par l'abstraction opérée par l'in-

(1) *De Trin.*, lib. XIV, c. 1, n. 3.

tellect agent, il est clair que celui-ci comprend les choses corporelles et celui-là les êtres spirituels, donc en premier lieu Dieu et tout ce qui se rattache à lui. Si l'on veut ajouter les substances angéliques — ce qui est légitime — il faudra concéder que l'objet décrit dans les Sentences et dans la Somme ne recouvre pas parfaitement celui décrit ici.

Quoi qu'il en soit, l'une et l'autre *ratio* englobe et le domaine spéculatif et le domaine pratique. La *ratio* supérieure peut s'arrêter à contempler les choses de Dieu pour elles-mêmes, afin de jouir d'elles, comme de son objet propre, de savourer leur vérité et la perfection de leur nature ; c'est ainsi que saint Thomas interprète le mot *conspiciendis* du texte fondamental de saint Augustin (1) ; dans ce cas, « non exit limites rationis speculativae ». A son étage la *ratio* inférieure en pourra faire autant ; par rapport à son objet propre, elle sera, elle aussi, spéculative. Si au contraire notre connaissance des choses divines nous fournit la règle de conduite parmi les choses temporelles, en ce sens que nous prenons en elles la fin et comme le modèle de nos actes, « secundum quod ad superiores naturas respicit... ut ab eis rationem et quasi exemplar operandi accipiens » (2), alors nous sommes dans le domaine de la *ratio* pratique supérieure. Comme un pilote, les yeux fixés sur la carte marine, tend toutes les forces de son navire vers le terme du voyage, ainsi la *ratio* supérieure, consultant, si l'on peut dire, les splendeurs de Dieu, dirige vers lui les élans de notre appétit et les réalisations de notre opération (3). Nous serons dans le domaine de la *ratio* pratique inférieure, si notre connaissance des choses temporelles tend directement à l'action, comme par exemple chez un chimiste industriel.

Prenons le cas cité par saint Thomas. Paul subit une tentation d'adultère ; dans la délibération plus ou moins rapide

(1) Cf. *De Malo.*, q. 7, a. 5 : « Nam ratio superior dicitur quae rationibus aeternis inhaeret, ut dicit Augustinus. Dupliciter autem inhaeret : scilicet et conspiciendis et consulendis eis. Inhaeret quidem conspiciendis eis ut objecto proprio ; eis autem consulendis inhaeret tanquam medio quod applicat ad dirigendum appetitum seu actionem ».

(2) Cf. *De Ver., loc. cit.* circa finem.

(3) Cf. *De Malo, loc. supra cit.*

et consciente qui précède l'acte, c'est à la *ratio* de présenter son objet à la volonté, donc à débattre les motifs pour ou contre : « consiliari tendens ad electionem ». Cet acte ne doit pas être exécuté car il offense Dieu et viole sa loi, dira la *ratio* supérieure ; car si je le pose la honte va rejaillir sur ma réputation, la paix de mon foyer va être troublée, fera remarquer la *ratio* inférieure : « Synderesis in hoc syllogismo (practico), déclarent les Sentences, quasi majorem ministrat cujus consideratio est actus synderesis ; sed minorem ministrat ratio superior vel inferior et ejus consideratio est actus... v. g. synderesis hanc proponit : Omne malum est vitandum ; ratio superior hanc assumit : adulterium est malum quia lege Dei prohibitum ; sive ratio inferior assumeret illam quia est malum quia injustum sive inhonestum »(1).

Sur ce point il semble bien que saint Thomas ait modifié quelque peu la pensée de saint Augustin. S'il faut en croire en effet les meilleurs interprètes de ce dernier (2), la *ratio* supérieure aurait comme fonction la pure contemplation de l'objet divin, la *ratio* inférieure la seule action conduisant à cet objet. Cette modification n'est cependant pas une trahison : avec sa pénétration ordinaire, le Docteur Angélique a vu que cette doctrine pouvait être développée dans sa ligne naturelle. S'il est vrai « qu'absolument parlant on peut dire que toute notre vie terrestre (objet de la *ratio* inférieure) est une action qui s'exerce en vue de la contemplation céleste » (3), il est bien légitime de déclarer « pratique » la contemplation qui agit sur l'action. Pareillement la *ratio* inférieure connaît certes son objet terrestre pour pouvoir poser une opération, mais il est évident — et saint Augustin ne l'aurait pas nié — qu'elle s'arrête aussi à la connaissance désintéressée de la vérité créée, par exemple dans l'étude des mathématiques pures ou de la physique théorique, telle que l'étudie de nos jours un Louis de Broglie. Saint Augustin mystique n'avait pas à mettre l'accent sur cet aspect de la question ; en le mettant, saint Thomas a

(1) *In II Sent.*, *D.* 24, q. 2, a. 4, c.

(2) Cf. É. Gilson, *op. cit.*, pp. 142-147. F. Cayré, *La contemplation augustinienne*, Paris, 1927, pp. 35 et 36 ; 104-109.

(3) É. Gilson, *op. cit.*, p. 143.

agi en philosophe qu'il était. Quand on lui objectait que les deux *rationes* étaient distinctes, parce que l'une contemple le vrai et l'autre opère le bien, il pouvait légitimement répondre que de fait le vrai à contempler et le bien à réaliser fondent des facultés distinctes, mais que, dans notre cas, cela n'avait pas lieu, parce que « penes hoc non distinguuntur ratio superior et inferior, cum utraque possit esse et speculativa et activa, quamvis ratione diversorum » (1).

On ne doit pas dire non plus que la *ratio* supérieure a comme objet le nécessaire et l'inférieure le contingent. Ce devait être au XIIIe siècle une doctrine classique, puisque saint Thomas l'examine et la réfute longuement dans chacun de nos passages (2).

Dans l'Éthique à Nicomaque (3), Aristote distingue deux facultés rationnelles : par l'une nous contemplons le nécessaire, objet de science — ce sera le *τὸ ἐπιστημονικόν* pour le Philosophe et *scientificum* pour le moyen-âge ; par l'autre nous connaissons le contingent, objet des incertitudes de la délibération et du raisonnement — ce sera pour Aristote le *τὸ λογιστικόν*, traduit *ratiocinativum*, ou encore le *τὸ βουλεύεσθαι*, devenu au XIIIe siècle *opinativum*. A cette épo-

(1) Cf. *De Ver.*, q. 15, a. 2, ad 5.

(2) Scot, *loc. cit.*, p. 177 b, cite la même objection tirée du *scientificum* et de l'*opinativum* aristotéliciens, sans lui donner d'ailleurs de réponse, ni indiquer ce qu'il en pense. Voir plus haut, p. 139, note 2.

(3) Cf. *Eth. Nicom.*, Z, c. 1, 1139 a 5-8 : *καὶ ὑποκείσθω δύο τὰ λόγον ἔχοντα, ἕν μὲν ᾧ θεωροῦμεν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ὅσων αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν, ἕν δὲ ᾧ τὰ ἐνδεχόμενα*, traduit par la version « antiqua » : « Et supponantur duo rationem habentia. Unum quidem quo speculamur talia entium quorum principia non contingit se aliter habere. Unum autem quo contingentia » ; et un peu plus loin, même page, lignes 11-15 : *λεγέσθω δὲ τούτων τὸ μὲν ἐπιστημονικὸν, τὸ δὲ λογιστικόν · τὸ γὰρ βουλεύεσθαι καὶ λογίζεσθαι ταὐτὸν · οὐθεὶς δὲ βουλεύεται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν · ὥστε τὸ λογιστικόν ἐστιν ἕν μέρος τοῦ λόγου ἔχοντος*, traduit par la version « antiqua » : « Dicatur autem horum hoc quidem *scientificum*, hoc autem *ratiocinativum*. Et consiliari enim et ratiocinari idem. Nullus autem consiliatur de non contingentibus aliter habere. Quare ratiocinativum est una quaedam pars rationem habentis ». Pour le commentaire saint Thomas, cf. *VI Eth.*, lec. 1, nn. 1115, 1118-1123 ; lec. 2, nn. 1129, 1132. Cf. *in Boet. de Trin.*, q. 5, a. 1, ad 1, éd. Mandonnet, t. III, p. 100, où le *scientificum* est dit constituer la partie contemplative de l'âme.

que où augustinisme et aristotélisme s'entrechoquaient et cherchaient comme un équilibre dans une sorte d'osmose doctrinale, la tentation devait fatalement surgir d'identifier d'un côté la *ratio* supérieure d'Augustin avec le *τὸ ἐπιστημονικόν* d'Aristote, puisque tous deux ont l'être nécessaire comme objet, et de l'autre la *ratio* inférieure avec le *τὸ λογιστικόν* qui connaissent tous deux le contingent, donc le temporel.

Saint Thomas se refuse absolument à admettre pareille identification, et avec une perspicacité vraiment critique dans le sens moderne du mot, il montre comment l'objet des facultés aristotéliciennes ne recouvre pas celui des *rationes* augustiniennes. La *ratio* supérieure entre dans la pratique, le *scientificum* reste dans la spéculation ; la *ratio* supérieure ne s'occupe d'aucune chose temporelle, le *scientificum* connaît au moins les choses temporelles nécessaires, comme les essences, les premiers principes et leurs conclusions immédiates, car, fait remarquer la Somme, « necessaria scibilia inveniuntur etiam in rebus temporalibus de quibus est scientia naturalis et mathematica ». Et le *De Veritate* ajoute dans sa ligne un peu particulière : la *ratio* supérieure n'a comme objet que les natures supérieures à la nôtre, le *scientificum* au contraire a, en plus, celles qui nous sont inférieures et au sujet desquelles on peut élaborer des considérations en matière nécessaire, « alias, ajoute-t-il, physica et mathematica non essent scientiae ».

Parallèlement il en va de même pour la *ratio* inférieure et l'*opinativum* : la première connaîtra le nécessaire temporel que n'atteint pas le second ; d'autre part, si celui-ci connait tout le contingent, la *ratio* inférieure ne connaît pas le contingent qui a rapport à Dieu, lequel est objet de la *ratio* supérieure, tels les actes humains sous leur formalité d'actes dépendant du libre-arbitre, et pouvant par conséquent honorer ou offenser Dieu : « Alias rationi superiori non attribueretur peccatum quod circa hoc contingit » (1).

Il y a donc irréductibilité absolue entre le couple d'Aristote et celui d'Augustin. Même si le *τὸ ἐπιστημονικόν* est une faculté réellement distincte du *τὸ λογιστικόν*, (ce que saint

(1) Cf. *De Ver., loc. cit.*, ad 3.

Thomas rejette, en dépit du Stagirite), on ne pourra en dire autant des deux *rationes*. Ce n'est pas en effet n'importe quelle diversité d'objet qui détermine une diversité de faculté ; il faut que la diversité porte sur la notion formelle d'objet : « Ut tamen accipiatur differentia objectorum secundum id quod ad propriam rationem objecti pertinet » (1). Qu'il y ait diversité entre les *aeterna* et les *temporalia*, qui le nierait ? mais cette diversité ne porte pas formellement sur l'objet, en tant qu'objet, c'est une diversité purement accidentelle, non pas en soi, mais par rapport à la notion d'objet, à peu près comme la différence, dans le cas de la vision matérielle entre voir un homme et voir une pierre. A plusieurs reprises, saint Thomas revient sur cette idée : « Quamvis aeternum et temporale non reducantur ad eadem principia proxima, tamen cognitio aeterni et temporalis ad idem principium reducitur, cum secundum unam rationem intelligibilis utrumque ab intelligente comprehendatur ». Et un peu plus loin il précise : « ratio superior et inferior respiciunt diversa objecta materialiter, non formaliter, cum respiciant naturas diversas secundum unam rationem objecti » (2). C'est donc sous l'aspect unique de l'intelligibilité que les deux *rationes* atteignent leur objet, avec cependant cette différence accidentelle : celui de la première est immatériel, donc intelligible par nature ; celui de la seconde n'a qu'une immatérialité abstractive, reçue de l'intellect agent, qui ne lui appartient donc que par accident.

De cette identité foncière des deux *rationes* la Somme donne un autre motif : c'est en nous servant de la connaissance des choses temporelles que nous acquérons celle des choses éternelles ; or il est évident que, dans un raisonnement unique, c'est la même faculté qui passe de l'antécédent connu tout d'abord au moyen terme, pour parvenir enfin à la connaissance de la conclusion auparavant ignorée : « Eadem est potentia ad quam pertinet medium et ultimum... idem autem est mobile quod pertransiens medium pertingit ad terminum ». Il est à noter que pour défendre cette doctrine augustinienne, saint Thomas a recours à une doctrine aristotélicienne : celle

(1) *In II Sent., loc. cit.*, ad 5.
(2) *De Ver., loc. cit.*, ad 8 et ad 13.

du mobile qui, conservant sa nature, part du *terminus a quo*, passe par un milieu quelconque et parvient au *terminus ad quem*, doctrine d'origine physique, appliquée par Aristote lui-même à la psychologie ainsi qu'à la logique de la raison, dans sa théorie du moyen terme.

Et tout cela n'est que le développement thomiste de cette phrase de saint Augustin, citée par le Lombard : « Cum vero disserimus de natura mentis humanae, de una quidem re disserimus, nec eam in duo quae commemoravimus, nisi per officia geminamus » (1). La *ratio* est une chose unique parce qu'elle est une faculté unique qui a un double rôle ou office, voilà ce qu'après saint Augustin et le Lombard ont répété tous les commentateurs de ce dernier.

Que faut-il entendre par là ?

Saint Thomas a employé ce mot d'office aussi bien dans les Sentences que dans le *De Veritate* ou dans la Somme, mais il n'est pas aisé de dire avec certitude comment il le comprend. En se basant sur ces lignes du *De Veritate* : « Ad utrasque res (scilicet, superiores et inferiores relate ad animam humanam) diversam habitudinem habet (ratio), et ex hoc diversa sortitur officia », on pourrait dire que la *ratio* humaine quand elle se met en relation avec les choses éternelles — relation du sujet connaissant avec l'objet connu — remplit un rôle différent de celui qu'elle joue quand elle se met dans la même relation avec les choses temporelles, ce qu'il faudrait comprendre un peu à la manière de la thèse sur le double rôle de l'imagination : conserver les sensations et les présenter de nouveau à l'intelligence (2).

C'est encore bien vague. Cherchons à préciser. Saint Thomas se trouve devant ce texte du Lombard : « Atque inter hunc virum et hanc mulierem est velut quoddam spirituale conjugium naturalisque contractus, quo superior ratio, quasi vir, debet praeesse et dominari, inferior vero, quasi mulier, debet subesse et obedire » (3) ; et il le rapproche de ces

(1) *De Trin.*, lib. XII, c. 4, n. 4, P. L. 42, col. 1000.

(2) *De Ver.*, *loc. cit.*, ad 7 : « In parte sensitiva est aliqua potentia una, diversa habens officia, sicut imaginatio cujus officium est conservare ea quae accepta sunt a sensibus et iterum intellectui repraesentare... »

(3) P. Lombard, *Sententiae*, éd. Quaracchi, t. I, p. 423 ; comm. de S. Th. éd. Mandonnet, t. II, p. 584.

lignes du *De Trinitate* « ... et ideo rationale nostrum non ad unitatis divortium separatum, sed in auxilium societatis quasi derivatum, in sua dispartitur officia » (1).

De ces déclarations il ressort que cette domination de la *ratio* supérieure se concrétise de deux façons : elle dirige la *ratio* inférieure, elle juge son action.

Elle la dirige d'abord. Le but par excellence de la première est la contemplation des choses éternelles ; à cause de cela précisément, elle doit être le guide, *rectrix*, *directiva*, de la seconde, et, en ce sens, son principe ou mieux le principe de son action : « Quia ita est in ordine rerum quod superius est directivum inferioris et causa, inde est quod per aeterna in his quae temporalia sunt diriguntur... » lit-on dans les Sentences, et la 4e objection de ce même article se base sur ceci, que saint Thomas ne rejette pas du tout dans la réponse : « ratio superior se habet ad inferiorem sicut regulans ad regulatum ». Comment cela ? D'abord parce que l'objet de la seconde se déduit de celui de la première : « rationes enim inferiores a superioribus deducuntur », c'est-à-dire que nous ne connaissons vraiment la nature des choses créées qu'en les plaçant à la lumière des choses divines, puisque dans un monde comme le concevaient saint Thomas et saint Augustin, la valeur véritable et par conséquent la vraie nature d'un être dépend de la place qu'il occupe dans l'ordre voulu par la Providence de Dieu (2). Ensuite, parce que les principes qui éclairent la marche de la *ratio* inférieure découlent de ceux de la *ratio* supérieure (3). Enfin parce que la *ratio* inférieure se règle sur la supérieure, comme dans la hiérarchie aristotélicienne des sciences, une science subalterne est réglée par la science subalternante qui lui correspond (4).

(1) *De Trin.*, lib. XII, c. 3 : tel est le texte donné par le P. Mandonnet dans son édition du commentaire de saint Thomas. Les Bénédictins de Saint-Maur avaient lu : « in sui operis dispertitur officium ». Cf. P. L., t. 42, col. 999.

(2) *De Ver.*, *loc. cit.*, ad 14.

(3) *Sum. th.*, *loc. cit.*, ad 2.

(4) *De Ver.*, *loc. cit.*, ad 15. C'est cette dernière explication que donne saint ALBERT LE GRAND (*II S.*, D. 24, a. 11, éd. Borgnet t. 27, p. 409) : « Dispartitur in officio regiminis et recti per habitus istos ». Il serait intéressant de comparer sur ce point la manière d'Albert et celle de Thomas : on verrait combien le premier est dépendant de la lettre du Lombard, tandis que le second, déjà dès son

Elle juge son action ensuite. Dans la cité, tout jugement en dernier ressort est réservé au magistrat suprême, si bien que le procès ne saurait devenir chose jugée véritablement, s'il reste quelque recours encore possible. Ainsi dans la hiérarchie de nos facultés : le sensible est jugé par l'intelligence ; l'intelligible humain, connu par la *ratio* inférieure, est jugé d'après l'intelligible divin, objet de la *ratio* supérieure. Celle-ci n'est donc jugée par personne, mais en définitive juge de tout. Quelle est sa règle ? Dieu et, pour ce qui nous concerne, notre fin ultime, si bien que juger, pour la *ratio* supérieure, c'est apprécier une action d'après son rapport avec cette fin dernière ; être jugée, pour la *ratio* inférieure, c'est voir sa conduite comparée à cette fin dernière, d'ailleurs naturelle ou surnaturelle, soit pour être redressée, soit pour être encouragée (1).

Et si vous demandez la raison profonde de tout cela, saint Thomas vous répondra par la doctrine aristotélicienne : l'immuable est la mesure du variable. En effet seul l'immuable, c'est-à-dire, ce à quoi on ne peut rien ajouter, ni retrancher est apte à baser une évaluation certaine de ce qui change. Cela vaut, d'après Aristote, tout d'abord pour la quantité et, par analogie, pour tout le reste. Ainsi, glose saint Thomas, dit-on que la science de Dieu est la mesure de tout ; or précisément Dieu est l'objet par excellence de la *ratio* supérieure, celle-ci sera donc légitimement la mesure de l'inférieure (2).

premier ouvrage, a su s'élever au-dessus de la lettre et transformer l'esprit pour faire œuvre personnelle.

(1) *I-IIae Sum. th.*, q. 15, a. 4, c. : « Finalis sententia semper pertinet ad eum qui superior est ad quem pertinet de aliis judicare. Quamdiu enim judicandum restat, quod proponitur, nondum datur finalis sententia. Manifestum est autem quod superior ratio est quae habet de omnibus judicare : quia de sensibilibus per rationem judicamus ; de his vero quae ad rationes humanas pertinet judicamus secundum rationes divinas, quae pertinent ad rationem superiorem... » q. 74, a. 7, c.

(2) Cf. *II S., loc. cit.* : « Sed quia ita est in ordine rerum quod superius est directivum inferioris et causa, inde est quod per aeterna in his quae temporalia sunt diriguntur,sicut id quod uno modo se habet est mensura hujus quod multiforme est, ut ex *X° Metaphysicorum* accipitur ». (c'est-à-dire, c. 1, 1052, b-1053 a). Sur ce texte d'Aristote, voir le commentaire de saint Thomas, lec. 2., nn. 1945, 1946, 1956 et surtout 1959 : « Si qua vero scientia est quae est causa rei scitae oportebit quod sit ejus mensura. Ut scientia artificis est men-

Les deux *rationes* se distinguent donc par leur office. D'après les Sentences et la Somme, elles se distinguent aussi, moins par leur objet que « secundum media ex quibus ratiocinatio fit ». Que faut-il entendre par là? Dans les Sentences, il est évident qu'il s'agit d'une connaissance, servant d'intermédiaire pour arriver à une conclusion pratique ; l'exemple cité plus haut du syllogisme sur l'adultère le prouve assez. L'une et l'autre *ratio* utilisera donc, pour arriver à un même jugement practico-pratique, des motifs divers tirés pour l'une de considérations sur Dieu, pour l'autre de considérations sur les créatures : « Officia autem rationis superioris et inferioris non differunt penes rationem objecti, cum utrumque operabilia consideret, sed penes diversam rationem *medii*, quia ratio inferior procedit ex rationibus temporalibus, sed ratio superior ex rationibus aeternis » (1).

Dans la Somme par contre, cet intermédiaire est plutôt spéculatif : « Haec autem duo scilicet temporalia et aeterna comparantur ad cognitionem nostram hoc modo quod unum eorum est medium ad cognoscendum alterum ». On voit le décalage de sens par rapport aux Sentences : le même mot *medium* est employé, mais n'indique pas tout à fait la même fonction. Dans les Sentences, entre la syndérèse qui dans le syllogisme prudentiel fournit la majeure, et la conscience qui énonce la conclusion practico-pratique, la *ratio* supérieure ou inférieure sert d'intermédiaire et présente le terme moyen. Dans la Somme au contraire, on distingue deux cas selon qu'il s'agit de la découverte d'une vérité ou du jugement à porter sur une conclusion, *secundum viam inventionis* ou bien *secundum viam judicii*. Dans le premier, l'objet de la *ratio* inférieure, *res temporales*, sert de point départ à la recherche qui nous fera découvrir les choses divines, objet de la *ratio* supérieure, comme dans les preuves de l'existence de Dieu, (l'exemple est de saint Thomas lui-même) : « Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur ».

sura artificiatorum, quia unumquodque artificiatum secundum hoc perfectum est quod attingit ad similitudinem artis. Et hoc modo se habet scientia Dei respectu omnium ». *II-IIae Sum. th.*, q. 182, a. 4, c.

(1) *In II Sent., loc. cit.*, ad 5.

La *ratio* inférieure est bien par son objet l'intermédiaire entre notre esprit et les choses divines. D'autres fois il s'agira d'apprécier la valeur d'une conclusion laquelle peut être tantôt spéculative, tantôt pratique. Est-elle spéculative? c'est à la lumière des premiers principes que nous mesurerons la certitude dont elle jouit. Or la vérité de ces premiers principes découle directement de la Vérité par essence, non pas au sens des ontologistes ou des innéistes, mais en ce sens qu'ils expriment immédiatement l'être, lequel est l'effet formel de l'*Esse* subsistant, Dieu, objet de la *ratio* supérieure. Est-elle pratique? C'est à la lumière des choses divines, loi naturelle ou positive, désir de sainteté ou crainte de la justice, ambition enfin de rendre à Dieu amour pour amour que nous apprécierons la valeur de telle décision ou de tel acte. Mais dans un cas comme dans l'autre, on peut vraiment dire que la *ratio* supérieure est l'intermédiaire grâce auquel nous connaissons, autant que le permet notre infirmité humaine, l'objet de la *ratio* inférieure.

Mais pourra-t-on objecter à saint Thomas — et on le lui a dit, car il signale la difficulté — si cette doctrine est vraie, comment se fait-il qu'une même faculté immatérielle soit à la fois dirigeante et dirigée? Entre ces deux fonctions n'y a-t-il pas relation d'agent à patient, donc d'acte à puissance, dès lors enfin nécessité de distinguer réellement deux facultés, tout comme on le fait — et pour les mêmes raisons — dans le cas de l'intellect agent et de l'intellect possible?

C'est sur un texte d'Augustin, trouvé dans le Lombard, que va se baser la réponse du Docteur Angélique à cette objection très aristotélicienne : « Illa rationis intentio, lisait-il dans les Sentences, qua contemplamur aeterna sapientiae deputatur ; illa vero qua bene utimur rebus temporalibus scientiae deputatur » [1]. Ce texte, saint Thomas le lit avec des yeux d'aristotélicien : de la pensée augustinienne, il re-

(1) Le Maître des Sentences arrange ici le texte de saint Augustin qui avait écrit dans le *De Trinitate*, lib. XII, c. 14, n. 22 : « Distat tamen ab aeternorum contemplatione actio qua bene utimur temporalibus rebus et illa sapientiae et haec scientiae deputatur ». Et quelques lignes plus bas, il ajoute : « intelligendum est ad contemplationem sapientiam, ad actionem scientiam pertinere ». P. L. t. 42, col. 1009.

tient qu'à la *ratio* supérieure appartient la sagesse, à l'inférieure la science. Mais en aristotélisme, la sagesse et la science forment, avec l'intellect des premiers principes, un groupe d'habitus intellectuels spéculatifs opposés aux deux habitus pratiques, prudence et art. La sagesse et la science dont parle saint Augustin sont donc transformées en sagesse et en science péripatéticiennes, elles seront donc deux habitus.

Cela fait, la réponse est aisée : non, la distinction entre *ratio* dirigeante et *ratio* dirigée ne détermine pas une distinction de facultés, mais tout au plus une distinction d'habitus. Or un habitus peut très bien en diriger un autre, même « subjecté » dans la même substance, c'est ce qui arrive dans l'ordre de la spéculation pure où la sagesse, c'est-à-dire, la métaphysique (notez cette équivalence très aristotélicienne) dirige toutes les autres sciences. A cela d'ailleurs il ne peut y avoir aucune difficulté doctrinale ; un habitus n'est-ce pas une forme accidentelle, appartenant au prédicament « qualité »? Une forme accidentelle ne saurait suffire à épuiser toute la perfectibilité du sujet et par conséquent n'exclut pas — bien au contraire — l'adjonction d'autres habitus qui, étant réellement distincts entre eux, pourront fort bien être les uns par rapport aux autres comme acte à puissance. Entre les deux *rationes* supérieure et inférieure et les deux intellects agent et possible il n'y a donc pas de parité (1).

Qu'on le note avec soin : cette doctrine, si profondément aristotélicienne n'est pas donnée seulement pour résoudre une objection ; elle intervient au centre même des articles, dans les Sentences et dans la Somme. Aux yeux de saint Thomas, la *ratio* — *mens* aurait dit saint Augustin — est donc une faculté unique et simple, mais perfectible par deux habitus auxquels elle reste ordonnée par nature, mais qu'elle ne possède pas nécessairement *in actu*. Le premier, grâce auquel elle connaît les choses divines, c'est la sagesse ; le second qui lui permet de connaître les choses de ce monde, c'est la science (2).

(1) Cf. *II Sen.*, *loc. cit.*, ad 4 combiné avec *De Ver.*, *loc. cit.*, ad 11.

(2) Cf. *Sent.*, *ibid.* : « Diversitas autem mediorum ex quibus ad idem genus conclusionis proceditur, non potest facere diversam potentiam, sed quandoque diversum habitum ; et ideo ratio superior et inferior non distinguuntur

V

Nous sommes ainsi amenés, pour connaître pleinement la *ratio* d'après saint Thomas, à examiner sa doctrine sur chacun de ces deux habitus, ou plutôt sur la seule sagesse. La science en effet, en tant qu'habitus de la *ratio*, n'en change guère l'acte normal sinon pour en faciliter l'exécution ; il n'y a donc pas lieu d'en faire une étude distincte de celle qui a déjà porté sur l'acte essentiel de la *ratio*.

Dans l'antiquité, la *sagesse* désignait, avant tout l'ensemble des connaissances humaines et le corps doctrinal qui les englobait dans ce qu'elles avaient de plus parfait (1). Pour arriver à posséder cette doctrine, il faut évidemment une intelligence peu commune. C'est pourquoi, ne pouvant expliquer cette supériorité par des différences dans les intelligences elles-mêmes — elles sont toutes, à ses yeux, essentiellement égales en perfection — Aristote fit appel au prédicament *qualité*, dont la principale variété, l'habitus, a précisément pour rôle de perfectionner les facultés surtout intellectuelles. Cet habitus comme toute « puissance » étant spécifié par son acte, et celui-ci par son objet, reçut de cet objet son nom de « sagesse » et l'homme qui en fut gratifié s'appela « sage », ou, comme le voulut Pythagore dans sa modestie, « philosophe ». Saint Thomas accepte totalement cette vue aristotélicienne ; il est donc clair que dans notre travail, nous n'avons pas à nous occuper, au moins directement, de la sagesse-doctrine, mais uniquement de la sagesse-habitus, qui est le propre de la *ratio* : « Proprium est rationis ordinare et sapientiam habere », dit saint Thomas quelque part (2).

Même à propos de la sagesse-habitus, il nous faut restreindre notre étude. Théologien avant tout, notre Docteur ne pouvait pas ne pas tenir compte de la notion de sagesse qu'il

sicut diversae potentiae, sed magis secundum habitum, vel quem jam actu habet, vel ad quem naturaliter ordinatur : ratio enim superior perficitur sapientia, sed inferior scientia ».

(1) Cf. JANET et SÉAILLES, *Histoire de la Philosophie*, 14e éd., Paris, pp. 1 et 2.

(2) Cf. *II-IIae Sum. th.*, q. 83, a. 1, c.

trouvait dans la Bible, en particulier dans saint Paul (1), dans la tradition patristique (surtout dans saint Augustin), enfin dans l'enseignement commun des théologiens antérieurs. Cette sagesse, c'est tout d'abord le don infus du Saint-Esprit et ensuite la théologie elle-même ou sagesse acquise basée sur la révélation surnaturelle. C'est donc un triple habitus de sagesse que l'on trouve dans saint Thomas, en ajoutant la sagesse philosophique à ces deux derniers (2). Le caractère philosophique de ce travail nous impose de nous cantonner dans l'étude de cette dernière, quitte à cueillir, dans les passages où l'on parle des deux autres, des éléments complémentaires et peut-être précieux.

C'est bien d'ailleurs de cette sagesse philosophique qu'il s'agit, quand saint Thomas, soit dans les Sentences, soit dans la Somme, enseigne que la *ratio* supérieure est perfectionnée par la sagesse. Qu'il suffise, pour le prouver, de rappeler l'équivalence soulignée plus haut entre sagesse et métaphysique et l'énumération qui, dans la Somme, met sur le même pied l'habitus des premiers principes, la science géométrique et enfin la sagesse ; les deux premiers n'étant certainement pas des habitus surnaturels, le troisième ne le sera pas davantage. D'ailleurs ce même article se conclut ainsi : « Unde una et eadem potentia rationis est ratio superior et inferior, sed distinguuntur secundum Augustinum per officia actuum et secundum diversos habitus ; nam superiori rationi attribuitur sapientia, inferiori vero scientia » (3).

(1) Pour la notion de sagesse chez saint Paul, cf. surtout Ire aux Cor., I, II, XII etc... et aussi Eph. I, 17 ; Col. I, 9 etc... Dans le reste de la Bible, cf. Gen. XLIII, 3, 39 ; Job. XXVIII, 28 ; Prov. I, 7 ; Isaïe, XI, 2 ; Act. Apost. VI, 10 ; Jac. I, 5. etc... Cf. PRAT, S. J., *La Théologie de saint Paul*, 10e éd. Paris, t. I, pp. 105-107.

(2) Cf. *III S.*, D. 35, q. 2, a. 1, sol. 1, c. et ad 3 ; *I Sum. th.*, q. 1, a. 6, c. et ad 3.

(3) Cf. *II S.*, D. 24, q. 2, a. 2, ad 4. et dans *I Sum. th.*, q. 79, a. 9, où saint Thomas fait allusion au *XII De Trinitate*, c. 4, cité p. 152. Il est à remarquer que si, dans cet article,le texte augustinien est interprété de la science et de la sagesse philosophique, dans *II-IIae Sum. th.*, q. 45, a. 3, étudiant la sagesse, don du Saint Esprit, il compose l'article tout entier en glosant très brièvement ce même texte. Il semble bien que ce soit dans ce dernier passage que l'auteur

Cette sagesse philosophique est donc un habitus de la *ratio*, en tant qu'opposée à *intellectus*, procédant selon le mode de la *ratio*, c'est-à-dire par recherche et discours, approchant ainsi, soumis au temps et à l'espace, de son but. C'est ce qui ressort nettement du texte suivant : « Virtus intellectualis speculativa est per quam intellectus speculativus perficitur ad considerandum verum : hoc enim bonum opus ejus. Verum autem est dupliciter considerabile ; uno modo sicut per se notum ; alio modo sicut per aliud notum. Quod autem est per se notum, se habet ut principium et percipitur statim ab intellectu et ideo habitus perficiens intellectum ad hujusmodi veri considerationem vocatur intellectus qui est habitus principiorum. Verum autem quod est per aliud notum non statim percipitur ab intellectu sed per inquisitionem rationis et se habet in ratione termini ; quod quidem potest esse dupliciter : uno modo ut sit ultimum in aliquo genere ; alio modo ut sit ultimum respectu totius cognitionis humanae... Id quod est ultimum respectu totius cognitionis humanae est id quod est maxime cognoscibile secundum naturam et circa hujusmodi est sapientia » (1). J'ai tenu à citer ce texte malgré sa longueur, parce qu'il est central sur le sujet qui nous occupe.

Nous pouvons en conclure tout d'abord que la sagesse peut et doit rentrer sous le genre « science », si l'on définit celle-ci : L'habitus qui perfectionne la *ratio* et démontre des conclusions en partant de principes premiers. Ce concept

de la Somme reste le plus fidèle à la pensée de l'Évêque d'Hippone. En effet, dans la II-II^{ae}, c'est la *ratio* qui est rattachée à la sagesse : « Superior autem ratio sapientiae deputatur, inferior autem scientiae ». Dans la *prima pars*, les termes sont renversés et la sagesse est attribuée à la *ratio* supérieure, la science à l'inférieure. Légitimement d'ailleurs ; car il est bien évident que le moins parfait est sous la dépendance du plus parfait. Dans l'ordre surnaturel, c'est la *ratio* supérieure ou inférieure, faculté naturelle, qui est moins parfaite que le don infus, elle lui sera donc rattachée ; dans l'ordre philosophique au contraire, faculté et habitus étant également naturels et la *ratio*, jouant par rapport à la sagesse et à la science, habitus donc accidents, le rôle de substance, elle sera nécessairement plus parfaite et ce sera à elle que seront attribuées les accidents, sagesse et science philosophiques.

(1) Cf. *I-II^{ae} Sum. th.*, q. 57, a. 2. Voir aussi *I Sum. th.*, q. 1, a. 6, ad 3 ; *I-II^{ae} Sum. th.*, q. 57, a, 2, ad 1 ; *II-II^{ae} Sum. th.*, q. 9, a. 2, c. ; q. 45, a. 2, c.

générique aura donc deux espèces : la sagesse et la science proprement dite [1]. En ayant cette remarque devant les yeux, l'on pourra comprendre les passages assez nombreux où saint Thomas traite la sagesse comme une science, entre autres celui-ci : « Distinguitur tamen a scientia communiter sumpta propter eminentiam quam habet inter alias scientias, est enim virtus quaedam omnium scientiarum » [2]. Comme d'ailleurs elle donne sur les choses un jugement certain, basé sur la connaissance des causes, ce qui, dans notre situation humaine, suppose une opération complexe « per rationis collationem habita » selon la formule des Sentences [3], elle a de ce point de vue encore droit au titre de science.

Science, oui, mais science qui domine toutes les autres, vient de nous dire saint Thomas ; c'est en exposant cette excellence que se précisera la différence spécifique qui la met à une place à part.

Partant de la notion que le vulgaire se fait du « sage », saint Thomas remarque, après Aristote, qu'est sage tout homme capable de connaître d'une façon suffisante et certaine ce que les autres hommes ne connaissent pas, c'est-à-dire, les choses cachées, difficiles à atteindre, anormales, donc provoquant l'étonnement [4], si bien que le nom de sage exprime l'admiration de la foule devant l'heureux mor-

(1) *I-IIae Sum. th.*, q. 57, a. 2, ad 1 ; *De Virt. in comm.*, q. un., a. 12, c. : « Cognitio autem veri non est respectu omnium unius rationis. Alia enim ratione cognoscitur verum necessarium et verum contingens ; et iterum verum necessarium alia ratione cognoscitur si sit per se notum, sicut intellectu cognoscuntur principia ; alia ratione si fiat notum ex alio, sicut fiunt notae conclusiones per scientiam vel sapientiam circa altissima... »

(2) Cf. *In VI Ethic.*, lec. 5, nn. 1182 et 1183 ; *III C.G.*, c. 44, n. 5 ; *in III Met.*, lec. 4, n. 378, 384.

(3) Cf. *III S.*, D. 35, q. 2, a. 3, sol. 1 : « Omnis cognitio certitudinalis alicujus, et praecipue si sit complexi, per rationis collationem habita, scientia dicitur. Quae est de altissimis, quasi aliarum ordinatrix et judex, proprium nomen superaddit et dicitur sapientia ; aliae vero scientiae quae ei subduntur simpliciter scientiae nomen retinent ». Même doctrine *II-IIae Sum. th.*, q. 9, a. 2, c. ; *II-IIae Sum. th.*, q. 45, a. 2, c.

(4) Cf. *In I Met.*, lec. 1, n. 31 ; lec. 2, n. 38 et 45 ; *III S.*, D. 35, q. 2, a. 1, sol. 1, c.

tel qui ainsi a pu pénétrer les secrets de la nature et qui par là domine les autres hommes.

C'est en philosophant sur cette notion vulgaire que l'on est parvenu à un concept plus technique. En effet une connaissance aussi extraordinaire ne saurait porter sur les simples apparences des choses, car n'importe qui peut en prendre connaissance. Ce qui est difficile à atteindre, à saisir, ce n'est pas le fait lui-même, ce sont ses causes, car elles exigent, pour être découvertes, un jugement, une habileté de raisonnement, une subtilité d'esprit que tout le monde n'a pas. Et plus les causes sont éloignées, c'est-à-dire, plus elles sont profondes et par conséquent explicatrices de phénomènes plus nombreux, plus une telle connaissance méritera le nom de sagesse et exigera chez le sujet un habitus plus parfait. Comme chaque genre d'être a, dans sa ligne, sa cause dernière, il y aura, absolument parlant, autant de sagesses que de genres d'êtres : de là le mot de saint Thomas : « Ille sapiens dicitur in unoquoque genere, qui considerat causam altissimam illius generis » (1).

Il est évident que si l'on se contente de la cause ultime de chaque catégorie d'êtres, on n'aura qu'une connaissance fragmentaire, éparpillée. Or, c'est un fait, l'esprit humain est essentiellement synthétique, c'est-à-dire, qu'il a un besoin inné d'introduire l'unité dans le multiple, l'ordre dans le désordre ; si par conséquent un homme a l'esprit assez puissant pour découvrir, non seulement la cause dernière dans chaque catégorie d'êtres, mais la cause absolument ultime de tous les êtres de l'univers, celui-là évidemment sera plus sage que n'importe qui (2). Il faudra même dire que si les autres sont sages dans telle ou telle branche du savoir humain, ce dernier sera sage tout court (*simpliciter*) et, pour éviter toute équivoque, il vaudra mieux dire que la connaissance des causes relativement ultimes dans chaque genre est en réalité la « science », réservant le nom de sagesse à la connaissance de la cause ultime tout court : « Ad id vero

(1) Cf. *I Sum. th.*, q.1, a. 6, c. ; *in VI Ethic.*, lec. 5, n. 1181 ; *I-IIae Sum. th.*, q. 57, a. 2, c.

(2) Cf. *I Sent.*, Prol., a. 3, sol. 1 ; *I Sum. th.*, q. 1, a. 6, c. ; *I-IIae Sum. th.*, q. 66, a. 5 ; *I C. G.*, c. 1, n. 1 ; *II-IIae Sum. th.*, q. 45, a. 2, c.

quod est ultimum in hoc vel in illo genre cognoscibilium perficit intellectum scientia ; et ideo secundum diversa genera scibilium sunt diversi habitus scientiarum, cum tamen sapientia non sit nisi una» (1). On voit ainsi comment concordent les passages où saint Thomas parle de plusieurs sagesses avec ceux où il affirme comme ici l'unicité de la sagesse.

Connaître les causes dernières de l'univers tout entier, tel est donc l'objet spécifique de l'habitus-sagesse. Mais quelles causes? Évidemment, pas les causes intrinsèques, matérielle et formelle, d'abord parce que leur union dépend de la cause efficiente et finale, ensuite parce que la cause formelle est très rarement connaissable en elle-même. Sera-ce l'une *ou* l'autre des causes extrinsèques, ou l'une *et* l'autre? A comparer les divers passages, il semble qu'il faille dire : l'une *et* l'autre, mais en précisant qu'il s'agit en tout premier lieu de la cause finale. Dès le début du *Contra Gentiles*, saint Thomas nous explique quel est le rôle du sage. Partant, avec Aristote, de la notion vulgaire de sagesse, selon laquelle « sapientes dicantur qui res directe ordinant et bene eas ordinant », il fait remarquer que pour cela, il est nécessaire de connaître la fin des êtres à ordonner et à gouverner et il conclut que « nomen simpliciter sapientis illi soli reservatur cujus consideratio circa finem universi versatur ». Ce qu'il précise encore plus nettement dans la II-II^ae^ : « Sicut circa ea quae sunt vere bona, invenitur aliqua altissima causa, quae est summum bonum, quod est ultimus finis, per cujus cognitionem dicitur homo vere sapiens... » Cependant dans le *Contra Gentiles*, on ajoute que cette fin ultime de l'univers doit être en même temps son premier principe ontologique : « qui (finis) est universitatis principium » et la conclusion : « unde secundum Philosophum, sapientis est causas (*au pluriel*) altissimas considerare » (2).

(1) Cf. *I-II^ae^ Sum. th.*, q. 57, a. 2, c. ; *in I Met.*, lec. 1, n. 35 ; in *VI Ethic.*, lec. 5, n. 1181 ; *I Sum. th.*, q. 1, a. 6, c. ; *II-II^ae^ Sum. th.*, q. 9, a. 2, c. ; q. 45, a. 1, c.

(2) *I C. G.*, c. 1, n. 1 ; *II-II^ae^ Sum. th.*, q. 45, a. 1, ad 1 ; *I Sum. th.*, q. 14, a. 1, ad 2. Voir aussi *in I Met.*, lec. 2, n. 51 ; lec. 3, n. 59 : « Quia inter altissimas causas est etiam finalis causa, ut supra dictum est. Unde oportet quod

Il reste donc que l'objet de l'habitus sagesse est un être qui soit en même temps et également cause finale et cause efficiente de tout ce qui existe. Ce ne peut être que Dieu : « Patet ergo quod sapientia quae simpliciter sapientia dicitur, sive sit virtus intellectualis, sive donum, de divinis est principaliter ». (1) Aussi saint Thomas la définit-il *cognitio divinorum* ou encore *cognoscitiva Dei* (2). Comme nous parlons philosophie, il est évident que cette connaissance se puise, non dans la révélation, mais dans l'étude des créatures ; c'est dire qu'on est loin de connaître Dieu tout entier et cependant, remarque notre auteur, « illa modica cognitio quae per sapientiam de Deo haberi potest omni alii cognitioni praefertur » (3).

A ce propos, il n'est pas sans intérêt de soulever un petit problème d'origine. Que saint Thomas donne Dieu comme objet à habitude-sagesse, il n'y a rien d'étonnant ; la Bible et la Tradition des Pères étaient là pour le lui faire admettre. Mais faut-il voir là un enrichissement philosophique dû à la révélation chrétienne et à la spéculation théologique? Dans son Maître philosophique par excellence, saint Thomas trouvait-il une indication qui le dirigeât vers le même point?

haec scientia consideret ultimum et universalem finem omnium ». *In III Met.* lec. 4, nn. 376-386, où est posée la question : la sagesse est-elle la science qui étudie surtout la cause formelle ou la cause finale ou quelque autre? La réponse peut se résumer assez bien par les lignes suivantes du n. 384 : « Ad hanc scientiam, in quantum est considerativa primarum substantiarum, praecipue pertinet considerare causam finalem et etiam aliqualiter causam moventem ». *In XI Met.*, lec. 1, nn. 2156 et 2157 ; *In I Ethic.*, lec. 1, n. 1. Par ailleurs très souvent revient la formule « sapientis est omnia ordinare » ou « sapientis est omnia debito modo et ordine disponere », v. g. *III S.*, D. 34, q. 1, a. 2 ; *I-II*ae *Sum. th.*, q. 100, a. 7, c. ; q. 102, a. 1, c. ; etc...

(1) Cf. *III S.*, D. 35, q. 2, a. 1, sol.2, qu'il faudrait lire en entier, mais dont je ne puis citer ici que la conclusion. — voir encore *I S.*, prologue, a. 3, sol. 1 ; *I Sum. th.*, q. 1, a. 6, c. ; saint Thomas traite là de la sagesse théologique, mais son raisonnement vaut aussi sur le plan philosophique, comme le souligne *II-II*ae *Sum. th.*, q. 19, a. 7, c. ; *De Virt., card.*, q. un., a. 1, ad 4.

(2) *I-II*ae *Sum. th.*, q. 66, a. 5 et *II-II*ae *Sum. th.*, q. 45, a. 1, c.

(3) *I-II*ae *Sum. th.*, q. 66, a. 5, ad 3, et *In I Met.*, lec. 3, n. 60 : « Nec etiam ad nutum subest (sapientia) homini, cum ad eam perfecte homo pervenire non possit. Illud tamen modicum quod ex ea habetur, praeponderat omnibus quae per alias scientias cognoscuntur ».

Je n'oserais dire qu'Aristote est aussi précis que son disciple médiéval sur ce point, surtout si l'on a présent à l'esprit la mentalité païenne du précepteur d'Alexandre le Grand. Il n'en reste pas moins qu'aussi bien dans les Éthiques que dans les Métaphysiques, Aristote donnait à la *σοφία* le divin, sinon Dieu, comme objet. Dans le VIe livre des Éthiques, on lit ceci : « Il est permis de dire que la sagesse contient et l'*intellectus* et la science, qu'elle est la science des choses les plus dignes d'honneur et est ainsi appelée à juste titre la tête des autres sciences » (1). L'adjectif *τίμιος*, ici employé pour désigner l'objet de la sagesse, n'est pas sans doute réservé à la Divinité, mais, comme le verbe correspondant *τιμᾶν*, il lui convient fort bien et s'entend facilement d'un être, objet d'un culte même religieux. D'ailleurs quelques lignes plus loin, refusant à la prudence, qui s'occupe de l'homme seulement, le titre de vertu suprême, Aristote revendique cet honneur pour la sagesse, car, dit-il, si l'homme est bien au-dessus des animaux, il y a d'autres êtres qui sont d'une nature plus divine que celle de l'homme, par exemple les êtres dont est composé le monde entier, ce que saint Thomas interprète en disant : « et ut taceamus de Deo et de substantiis separatis quae non subjacent sensibus, etiam ipsa quae manifestissima sunt sensui, ex quibus constat mundus, scilicet coelestia corpora, sunt homini potiora (Aristote avait dit *θειότερα* ; c'est donc que saint Thomas entend ce mot *θεῖος* dans un sens très large, peut-être même impropre) sive comparemus corpus corpori, sive comparemus substantias moventes animae humanae » (2).

(1) Cf. *Ethiq, à Nic.*, Z, c. 7, 1141 a 18-20 : *ὥστ' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη, ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων.* « Quare utique erit sapientia, intellectus et scientia, et quemadmodum caput habens scientia honorabilissimorum ».

(2) *Ibid.*, 1141 a 34 et b 8 : *καὶ γὰρ ἀνθρώπου ἄλλα πολὺ θειότερα τὴν φύσιν, οἷον φανερώτατά γε ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκεν καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει· διὸ Ἀναξαγόραν καὶ Θαλῆν καὶ τοιούτους σοφοὺς μέν, φρονίμους δ' οὔ φασιν εἶναι, ὅταν ἴδωσιν ἀγνοοῦντας τὰ συμφέρονθ' ἑαυτοῖς, καὶ περιττὰ μὲν καὶ θαυμαστὰ καὶ χαλεπὰ καὶ δαιμόνια εἰδέναι αὐτούς φασιν, ἄχρηστα δέ, ὅτι οὐ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ ζητοῦσιν.* « Etenim homine alia multum diviniora secundum naturam. Puta manifestissima ex quibus mundus constat. Ex dictis utique manifestum

Ainsi donc le même objet de la sagesse qui était dit tout à l'heure *τιμιώτατον* est ici qualifié de divin. On ne sera donc pas étonné de lui voir accoler les épithètes suivantes : inutile aux yeux du vulgaire (*περιττόν*), merveilleux (*θαυμαστόν*), difficile à connaître (*χαλεπόν*), parce que, glose saint Thomas, il est si élevé que le commun des mortels reste incapable des subtils raisonnements qu'il suppose, et, pour tout résumer en un mot, *δαιμόνιον*, divin, « propter nobilitatem naturae », explique le commentaire. Dans ces textes qui traitent ex professo de l'objet de l'habitus-sagesse philosophique, ce caractère divin est assez vague. Que l'on n'objecte pas ce mot *θεῖον* qui, d'après certains historiens, serait « le mot dont les philosophes et les poètes avaient coutume de faire usage pour exprimer la nature suprême et transcendante, qui résumait à leurs yeux tout le divin, et qui n'avait rien de commun avec les déités du panthéon populaire » (1). S'il était employé seul, soit ; mais mis sur le même pied que les autres épithètes citées tout à l'heure, parmi lesquelles *δαιμόνιον*, lui, s'applique avant tout aux déités du panthéon populaire, on ne peut lui attribuer qu'un sens très imprécis de préternaturel, de supérieur, de divin.

Le premier livre des Métaphysiques précise un peu plus. Aristote y enseigne en effet que la sagesse ou métaphysique est une science « libre », c'est-à-dire, qui ne dépend que d'elle-même ; il en conclut qu'elle n'est pas humaine, puisque la nature humaine est si souvent serve, « in quantum, explique saint Thomas, multipliciter necessitatibus subditur » (2). Serait-elle donc réservée, cette science, à la divinité ? C'était l'opinion du poète Simonide ; celui-ci affirmait qu'un dieu pouvait seul y prétendre. N'est-elle pas ce qu'il y a de plus noble, et, si l'homme était admis à en jouir, comment la Divinité n'en serait-elle pas jalouse ? Après avoir ex-

est quoniam sapientia est scientia et intellectus honorabilissimorum natura. Propter quod Anaxagoram et Thaletem et tales esse sapientes quidem non aiunt esse, cum videant ignorantes conferentia sibiipsis. Et superflua quidem et admirabilia et difficilia et divina scire ipsos aiunt ; inutilis autem quoniam non humana bona quaerunt ». Cf. Siant Thomas, *in h. l.*, lec. 6, n. 1189.

(1) Cf. F. Prat, S. J., *op. cit.*, pp. 71-72.

(2) *In I Met.*, lec. 3, n. 60.

pédié assez brutalement Simonide, en lui lançant que « les poètes, selon le proverbe, mentent en moult choses », Aristote écrit : « Cette science est en même temps et très divine et très honorable, puisque c'est Dieu surtout qui la possède et que nécessairement son objet ne peut être que le divin. Or de ces deux caractères la sagesse seule est nantie. Dieu en effet apparaît être cause et principe de tout, et Dieu seul, ou du moins Dieu surtout, est objet de cette sagesse » (1).

Il est clair que, dans ce passage, Aristote fait d'abord de la sagesse, c'est-à-dire, de cette connaissance des choses par leurs causes ultimes, sinon l'apanage exclusif de Dieu, du moins la regarde comme se trouvant en lui *per se et primo* ; il donne ensuite comme objet à cette sagesse les choses de Dieu. Ces mots « Dieu, divinité », que représentent-ils chez le Stagirite ? Certes, ici, on peut admettre qu'ils désignent cette divinité transcendante, dominant les dieux de la mythologie classique qu'admettaient de nobles esprits païens. Nous avons cependant le droit d'affirmer que saint Thomas mettait sous ces mots un concept beaucoup plus précis, beaucoup plus juste surtout, puisque, entre toutes ses doctrines, c'est dans sa doctrine sur Dieu qu'Aristote a le moins réussi, et c'est aussi sur elle que saint Thomas a eu le plus à rectifier, à prolonger, à perfectionner. Ces rectifications, prolongations, perfectionnements, ils les a puisés dans sa théologie. C'est pourquoi j'estime que, même du point de vue purement philosophique, sa vraie pensée doit être cherchée dans ce texte de la 1ª Pars : « unde et sapientia dicitur esse divinorum, ut patet per Augustinum ». C'est dire que le Dieu atteint et placé, par l'habitus-sagesse philosophique au sommet de la création, c'est, aux yeux de saint Thomas, non pas seulement le Dieu du Philosophe et des philosophes, mais le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob,

(1) Cf. *Met.*, A, 982 b 24-983 a 10 ; de ce long passage je ne donne que les lignes principales. *Ἡ γὰρ θειοτάτη καὶ τιμιωτάτη. Τοιαύτη δὲ διχῶς ἂν εἴη μόνον· ἥν τε γὰρ μάλιστ' ἂν ὁ θεὸς ἔχοι, θεία τῶν ἐπιστημῶν ἐστι κἂν εἴ τις τῶν θείων εἴη. Μόνη δ' αὕτη τούτων ἀμφοτέρων τετύχηκεν.* « Nam maxime divina et maxime honoranda. Talis autem dupliciter utique erit solum. Quam enim maxime Deus habet, dea scientiarum est ; et utique si qua sit divinorum. Sola autem ista, ambo haec sortita est ».

le Dieu incarné en Jésus, prêché par les Apôtres, étudié par les Docteurs, adoré par les Saints (1).

Une fois en possession du divin, la sagesse se retourne vers le créé pour le juger et « l'ordonner » : « Ad sapientem pertinet judicare et ordinare » (2).

Elle juge tout d'abord. Quoi ? Toutes choses : les conclusions et les principes, le spirituel et le matériel. Ce jugement sera un jugement de valeur. Pour le rendre possible, il faut évidemment connaître la loi qui régit les choses : « judicium autem de aliquibus fieri non potest nisi per ea quae sunt lex et regula eorum » (3). Or cette loi ou règle ne peut se trouver que dans un être supérieur aux choses à juger. Ici, puisque nous cherchons la règle de tout, ce ne pourra être que l'Être suprême, Dieu. Donc tout jugement de la sagesse consistera essentiellement à déterminer la valeur de chaque chose, non pas d'un point de vue terrestre, national ou personnel, mais à la lumière de Dieu. Et qu'on le remarque bien : ceci vaut même pour la sagesse philosophique. Si c'était *per modum inclinationis*, c'est-à-dire par une sorte d'instinct et de sensibilité supérieures, nous aurions le don surnaturel de sagesse, mais si c'est par un raisonnement basé sur des vérités naturelles, nous restons sur le plan de la sagesse simplement philosophique. Peut-être trouvera-t-on cette affirmation exagérée, comme si les choses humaines ne pouvaient pas se juger du point de vue humain. Certes, saint Thomas le concèderait volontiers, mais non moins volontiers il ferait remarquer d'abord que ce jugement ne serait ni parfait, ni universel, en d'autres termes, qu'il jouirait d'une exactitude partielle seulement. : « Unde convenienter judicat (sapientia) et ordinat de omnibus quia judicium perfectum et universale haberi non potest nisi per resolutionem ad pri-

(1) Cf. *I Sum. th.*, q. 1, a. 6, c. qui fait allusion à ces mots du Docteur d'Hippone : « Distat tamen ab aeternorum contemplatione actio, qua bene utimur temporalibus rerum, et illa sapientiae, haec scientiae deputatur ». *XII De Trin.*, c. 14, n. 22, P. L. 42, col. 1009.

(2) Cf. *III S.*, D. 35, q. 2, a. 1, sol. 2.

(3) Cf. *I Sum. th.*, q. 1, a. 6, ad 3. Voir aussi *I-IIae Sum. th.*, q. 57, a. 2, c. et ad 1 ; q. 66, a. 5, ad 4 ; *II-IIae* q, 45, a. 1, c. ; *III S.*, D. 35, q. 2, a. 1, sol. 2 ; *II C. G.*, c. 24.

mas causas » (1). Ensuite qu'un tel jugement serait peut-être un jugement prudentiel ou « scientifique », mais non un jugement « sapientiel », car juger de tout à la lumière des premières causes, donc à la lumière du Divin, voilà la caractéristique propre de toute sagesse (2).

Presqu'invariablement, au verbe *judicare*, saint Thomas accole le verbe *ordinare*. Et avec raison, car par le fait même que l'habitus-sagesse nous permet de juger, au sens que nous venons de dire, il « ordonne ». Qu'est-ce à dire? Pour que dans une multitude il y ait de l'ordre, deux conditions sont requises : en premier lieu, les êtres à ordonner doivent de par leur nature tendre à une fin et cela obligatoirement ; en second lieu, ils doivent être proportionnés à cette fin, c'est-à-dire qu'ils doivent être de telle nature qu'ils puissent réaliser cette fin. *Ordinare* signifiera donc, dans son sens primitif, créér les êtres de telle sorte que ces deux conditions soient réalisées (3). Ce ne peut être le sens qui convient à l'*ordinare* de la sagesse philosophique : celle-ci ne peut créer, mais simplement découvrir et contempler l'ordre et la hiérarchie établis par Dieu, Sagesse increéée. C'est précisément cette découverte, et cette contemplation qu'on désigne quand, parlant sur le plan philosophique, on dit : « Sapientis est ordinare ».

(1) Cf. *I-IIae Sum. th.*, q. 57, a. 2, c.

(2) Cf. *ibid.*, ad 1 : « Sapientia est quaedam scientia in quantum habet id quod est commune omnibus scientiis, ut scilicet ex principiis conclusiones demonstret. Sed quia habet aliquid proprium supra alias scientias, in quantum de omnibus judicet, et non solum quantum ad conclusiones, sed etiam quantum ad prima principia. Ideo habet rationem perfectioris virtutis quam scientia ». Dans *II C. G.*, c. 24, n. 4, on lit : « Cognoscere autem habitudines et proportiones aliquorum ad invicem est solius habentis intellectum ; judicare autem de aliquibus per altissimam causam sapientiae est ». Il ne faudrait pas entendre ces lignes comme si saint Thomas réservait à l'habitus-intellect la connaissance des rapports entre les êtres et à l'habitus-sagesse leur contemplation sous la lumière divine. L'*intellectus* dont il est ici question n'est que la faculté intellectuelle en général et elle s'oppose à la connaissance sensible.

(3) Cf. *I-IIae Sum. th.*, q. 102, a. 1, c. : « Ad hoc autem quod aliqua sint ordinata duo requiruntur. Primo quidem quod aliqua ordinentur ad debitum finem qui est principium totius ordinis in rebus agendis ; secundo oportet quod id quod est ad finem sit proportionatum fini et ex hoc sequitur quod ratio eorum quae sunt ad finem, sumitur ex fine, sicut ratio dispositionis serrae sumitur ex sectione quae est finis ejus, ut dicitur *II Phys.* », (c. 9, 200 a 5-15). Commentaire de saint Thomas, lec. 15, n. 4 de la Léonine.

On voit alors que, si juger, c'est apprécier les choses selon leur nature et leur valeur, donc d'après leurs rapports mutuels de supériorité et d'infériorité, de domination et de dépendance, d'utilisation et d'utilité, « ordonner » sera un acte impliqué dans ce jugement : « Ordinatio enim aliquorum, dit saint Thomas, fieri non potest nisi per cognitionem habitudinis et proportionis ordinatorum ad invicem, et ad aliquid altius quod est finis eorum » (1).

Ainsi se justifie la définition vulgaire de la sagesse qu'au début de sa Métaphysique rapporte Aristote, et qu'ont répétée si souvent après lui les Scolastiques : « Ordinare sapientis est » (2). Et toute cette doctrine se résume dans cette phrase dont j'ai déjà cité le début et qu'il faut maintenant compléter : « Ille autem qui cognoscit causam altissimam simpliciter, quae est Deus, dicitur sapiens simpliciter in quantum per regulas divinas omnia potest judicare et ordinare » (3). Ainsi se justifie encore la métaphore aristotélicienne : « sapientia autem secundum ipsum Philosophum, est una de scientiis speculativis, *caput aliarum*, ut dicit in VI° Ethicorum et in principio Metaphysicorum » (4), métaphore que saint Thomas explique ainsi : « Sicut enim per sensus qui sunt in capite diriguntur motus et operationes om-

(1) Cf. *II C. G.*, c. 24, n. 4 ; *et aussi I C. G.*, c. 1, n. 1 ; *II-II*[ae] *Sum. th.*, q. 45, a. 1, c.

(2) Cf. *De Ver.*, q. 22, a. 13 ; q. 24, a. 5, ad 4 ; *Quodl.* 9, a. 12 ; *I C. G.*, c. 1, n. 1. Cette formule « ordinare sapientis est » dépend de *Met.* A, c. 2, 982 a 18-19, où on lit : *οὐ γὰρ δεῖν ἐπιτάττεσθαι τὸν σοφὸν, ἀλλ' ἐπιτάττειν* ; d'après la version : « Non enim ordinari, sed sapientem ordinare oportet ». Or *ἐπιτάττειν* signifie ordonner dans le sens de commander, et c'est bien ainsi que, dans son commentaire, l'entend saint Thomas, qui écrit : « Magis conveniat ratio sapientiae scientiis *imperantibus* quam famulantibus ». (*ib.*, n. 42). C'est donc par un glissement de sens que l'on traduit *ordinare* par ordonner, au sens de mettre de l'ordre, de hiérarchiser, comme d'ailleurs le fait saint Thomas lui-même dans ses œuvres personnelles, glissement bien légitime, puisque ce « commandement » n'a d'autre but et effet que de mettre chaque être à sa place dans la hiérarchie.

(3) Cf. *II-II*[ae] *Sum. th.*, q. 45, a. 1, c.

(4) Cf. *II C. G.*, c. 24, n. 4 ; *III C. G.*, c. 44, n. 5. Le texte du VI[e] livre des Éthiques a été cité ci-dessus, p. 161, note 1 ; quant au début des Métaphysiques, on trouve plutôt la pensée que la formule. Cf. le commentaire de saint Thomas, lec. 6, n. 1184.

nium aliorum membrorum, ita sapientia dirigit omnes alias scientias dum ab ea omnes aliae sua principia supponunt ».

Nous avons vu plus haut que la sagesse connaît Dieu surtout sous son aspect de fin ultime ; or qui dit fin ultime dit béatitude et félicité, du moins pour l'être intelligent, qui seul est capable de bonheur. Donc Dieu étant l'objet de notre béatitude et d'autre part la conquête de cette béatitude ne pouvant se faire que par l'opération humaine la plus parfaite possible, elle ne pourra être obtenue ni par un acte de volonté, puisque cette faculté dépend de l'intelligence, ni par un acte d'intelligence simple ou surélevé par un habitus comme la science ou l'*intellectus* des premiers principes, puisque, nous le verrons, ces habitus sont moins parfaits que l'habitus-sagesse ; elle sera donc réalisée par un acte intellectuel perfectionné par ce dernier habitus. C'est pourquoi, au point de vue naturel, qui est celui d'Aristote et celui de la philosophie, le sage atteint la suprême félicité humaine. Seulement, fait remarquer saint Thomas, cette contemplation de l'objet de notre félicité est ici-bas imparfaite, c'est pourquoi l'acte de la sagesse philosophique n'est qu'un commencement de bonheur, une simple participation à la possession parfaite réservée à l'autre vie. Et rien que ce regard sur un au-delà jeté par le philosophe chrétien qu'est saint Thomas place celui-ci bien au-dessus d'Aristote, dont l'horizon ne dépasse pas ce monde terrestre (1).

Un dernier trait pour compléter le tableau. Nous avons entendu saint Thomas déclarer formellement à propos de la *ratio* supérieure, comme de la *ratio* inférieure, qu'il fallait admettre leur intervention, non seulement dans le domaine de la contemplation, mais aussi dans celui de l'action. Si donc la sagesse philosophique perfectionne la *ratio* supérieure, faut-il admettre son influence dans les deux domaines, spéculatif et pratique ? Avant tout notons une chose : l'origine

(1) Cf. *III C. G.*, c. 44, n. 5 ; *Q. D.*, *De Anima*, q. un., a. 16, circa medium ; *I Sum. th.*, q. 88, a. 1, circa finem ; *In VI Ethic.*, lec. 10, n. 1258 et 1267 ; *in X Ethic.*, lec. 10, n. 2086 ; lec. 12, n. 2125, commentant cette affirmation d'Aristote : *ὥστε εἴη ἂν ἡ εὐδαιμονία θεωρία τις*. Cf. *Eth. I*, c. 7, 1178 b 28. Quant au temps où l'on jouira de cette félicité, cf. *I-II Sum. th.*, q. 66, a. 5, ad 2 et *II-IIae Sum. th.*, q. 19, a. 7, c.

de la notion philosophique de sagesse est le VII chapitre du VI[e] livre de l'Éthique à Nicomaque, où très nettement Aristote — et saint Thomas le suit, non seulement dans son commentaire, mais aussi dans ses œuvres personnelles — oppose les vertus intellectuelles spéculatives, sagesse, science et intellect, aux vertus intellectuelles pratiques, art et prudence. De plus, très explicitement encore il oppose la sagesse des philosophes à celle des théologiens : pour les premiers, elle n'est que connaissance de Dieu par les créatures, pour les seconds elle est en plus *directiva humanae vitae,* donc pratique, parce que la vie humaine surnaturalisée doit se conduire et selon des motifs humains et surtout selon des motifs divins. Enfin, dans son traité du don de sagesse, on trouve cette question : La sagesse est-elle seulement spéculative ou est-elle aussi pratique ? S'il s'agit du don, elle est les deux,car saint Augustin l'affirme dans le texte déjà cité et interprété ici uniquement dans le plan surnaturel (1) : « Superior ratio intendit rationibus superis, scilicet, divinis et conspiciendis et consulendis ». Mais, objecte-t-on, la sagesse, vertu intellectuelle, théologique ou philosophique, n'est pas spéculative, la sagesse, don du Saint Esprit, ne le sera pas davantage. La conclusion ne vaut pas, répond-il, car le don de sagesse surpasse en excellence la sagesse théologique et à plus forte raison la sagesse philosophique ; rien d'étonnant dès lors qu'il s'étende sur un domaine que n'atteignent pas celles-ci (2). Peut-on plus nettement exclure de l'action l'influence de la sagesse philosophique ? On le voit, pour saint Thomas, la *ratio* supérieure ne fait travailler l'habitus-sagesse que lorsqu'il s'agit de contempler ; quand il s'agit de diriger l'action, elle fait appel selon l'occurence soit à la prudence, soit à l'art, habitus pratiques.

Et si nous voulons la raison dernière de cette position, nous n'avons qu'à lire le VI[e] livre des Éthiques et le I[er] des Métaphysiques, ainsi que le commentaire qu'en donne saint Thomas. Aristote y enseigne — et saint Thomas l'admet après lui — qu'un des caractères de la sagesse, c'est son « inu-

(1) Alors qu'ailleurs, comme nous l'avons souligné pp. 140 et ss., ce même texte est compris du plan naturel.

(2) Cf. *I-II*[ae] *Sum. th.,* q. 19, a. 7, c. ; *II-II*[ae] *Sum. th.,* q. 45, a. 3, et ad 1.

tilité » pratique. Tous deux citent avec complaisance Anaxagore et Thalès que le peuple tenait pour sages, mais pas du tout pour prudents : ils ignoraient, disait-on, ce qui leur eut été utiles, et savaient des choses extraordinaires, mais inutiles ! Et c'est saint Thomas — et non Aristote — qui rappelle cette anecdote sur Thalès. Un jour qu'il était sorti pour étudier la marche des astres, il tomba dans un trou. Tandisqu'il appelait au secours, une bonne vieille ne put s'empêcher de lui dire : « C'est bien ça, Thalès, tu n'es pas capable de voir ce qu'il y a à tes pieds, et tu prétends connaître ce qui se passe dans le ciel » (1).

C'est qu'en effet la sagesse est une science telle qu'on ne la choisit que pour elle-même et non pour les avantages matériels qu'on pourrait en recueillir. On ne cherche en elle que le noble plaisir de savoir et de savoir aussi profondément que possible, tellement que si par contre-coup la gloire, l'honneur, la richesse arrivent au sage, c'est à ses yeux un *per accidens* dont il serait vain de s'occuper (2). Une telle mentalité restera toujours une énigme pour le vulgaire.

(1) Cf. *in VI Ethic.*, lec. 6, n. 1192 ; le texte d'Aristote a été cité p. 161, n. 2.

(2) Cf. *In I Met.*, lec. 2, n. 40 : « Illa de numero scientiarum est sapientia quae per se est magis eligibilis et voluntaria, id est, volita gratia scientiae et propter ipsum scire quam... » commentant c. 2, 982 a 18 : *καὶ τῶν ἐπιστημῶν δὲ τὴν αὐτῆς ἕνεκεν καὶ τοῦ εἰδέναι χάριν αἱρετὴν οὖσαν μᾶλλον εἶναι σοφίαν ἢ τὴν τῶν ἀποβαινόντων ἕνεκεν... ἅπτεσθαι δὲ ὧν τα ἄκρα ἅμα.*
Cf. aussi *In X Ethic*, lec. 10, n. 2097 : « Puta honorem et gratiam apud alios, quae non acquirit sapiens ex sua contemplatione, nisi per accidens... ».

TROISIÈME PARTIE

LA PARTICIPATION A L'INTELLECT PUR : L'« INTELLECTUS »

CHAPITRE PREMIER

EXISTENCE D'UN « INTELLECTUS » DANS L'HOMME

I

La *ratio* n'est que l'ombre de l'*intellectus* pur : saint Thomas ne met jamais cela en doute. Dès lors, le nom qui convient spécifiquement à l'homme, ce n'est pas *intellectus*, c'est *ratio*. En effet pour qu'un nom convienne en propre à un être quelconque, il est nécessaire — et il suffit — premièrement que la perfection exprimée par ce nom se réalise dans cet être d'une façon parfaite et selon son acte parfait ; deuxièmement qu'elle soit la perfection suprême de cet être. Sans la première condition, cette perfection ne serait que participée par cet être ; sans la seconde, il la dépasserait, à peu près comme Dieu dépasse le concept de puissance que d'après nos pauvres moyens nous lui attribuons (1).

L'application est aisée : la perfection exprimée par le mot *intellectus* n'est certainement pas complète dans l'homme, puisque — nous l'avons vu dans la seconde partie — il ne

(1) Cf. *II S.*, D. 9, q. 1, a. 4 : « Ad hoc enim quod aliquod nomen nominet proprie aliquam rem, duo requiruntur : scilicet quod hoc quod significatur per nomen habeatur perfecte secundum actum completum, et ut sit ultima perfectio ejus... Verbi gratia, in homine est quaedam participatio intellectus ; et quia non habet plenum actum intellectus ut sine inquisitione et imaginatione intelligere possit, ideo in ordine intellectualium non ponitur ». Texte que l'on complètera par *I Sum. th.*, q. 108, a. 5, c. : «... In rebus ordinatis tripliciter aliquid esse contingit, scilicet, per proprietatem, per excesssum et per participationem. Per proprietatem autem dicitur esse aliquid in aliqua re quod adaequatur et proportionatur naturae ipsius ; per excessum autem quando illud quod attribuitur alicui est minus quam res cui attribuitur... per participationem, quando illud quod attribuitur alicui non plenarie invenitur in eo, sed deficienter... » Voir enfin *III C. G.*, c. 81, n. 1.

peut « intelliger », sans avoir recours à l'imagination et à la recherche discursive. Cette perfection ne sera donc que participée, tout comme l'ombre d'un objet, en possédant la silhouette, a quelque chose de cet objet, sans cependant en avoir la nature.

Ils sont innombrables les passages dans lesquels saint Thomas affirme nettement cette participation de l'homme à l'*intellectus*. Citons du moins ces deux textes très clairs, le premier dans les Sentences : « Non habet (homo) intellectum ut naturam propriam, sed per quamdam participationem », et l'autre dans la Somme : « Simplex intelligentia convenit angelo per proprietatem, homini vero per participationem » (1). Et, comme pour mieux souligner cette participation, très souvent sont appliquées à l'*intellectus* humain les caractéristiques de l'*intellectus* pur : connaissance simple, immédiate, extra-spatiale et intemporelle, immobile, subite, sans discours etc... Cela vaut dans le domaine de la pratique comme dans celui de la spéculation, à cette différence près que dans le domaine pratique, ce pouvoir qu'à notre intelligence de connaître sans discours a un nom spécial, il s'appelle la syndérèse (2).

(1) Cf. *II S.*, D. 3, q. 1, a. 6, ad 2 et *I Sum. th.*, q. 108, a. 5, c. On trouvera la même doctrine exposée 1°) explicitement dans *II S.*, D. 7, q. 1, a. 1, c. ; D. 9., q. 1, a. 4, c. ; D. 24, q. 3, a. 1 : « Sed rationis apprehensio dupliciter esse potest. Una simplex et absoluta, quando scilicet statim sine discussione apprehensum judicat... » C'est là un exemple intéressant de ce qui est dit un peu plus bas sur les caractéristiques de l'*intellectus* pur appliquées à l'*intellectus* humain. D. 39, q. 3, a. 1 ; *III S.*, D. 23, q. 1, a. 1, c. ; q. 2, a. 2, sol. 1 ; D. 34, q. 1, a. 2, circa initium ; D. 35, q. 2, a. 2, sol. 1 ; *De Ver.*, q. 1, a. 12, c. ; q. 11, a. 1, ad 12 ; q. 15, a. 1, c. ; *De Malo*, q. 16, a. 1, ad 14 ; *De Virt. cardin.*, q. un., a. 1, c. ; *III C. G.*, c. 81, n. 1 ; *I Sum. th.*, q. 54, a. 4, c. (avec références à Denys) ; q. 75, a. 2, c. ; *I-IIae Sum. th.*, q. 51, a. 3, c. ; q. 62, a. 3, c. ; q. 91, a. 2, ad 3 ; *II-IIae Sum. th.*, q. 5, a. 4, ad 3 ; — q, 8, a. 1, c. et ad 2 ; q. 47, a. 6, c. ; q. 49, a. 1, ad 1 ; a. 5, c. et ad 2 et 3.

2°) implicitement dans *I S.*, D. 3, q. 4, a. 5, c. ; D. 27, q. 2, a. 1, c. ; *II S.*, D. 9, q. 1, a. 8, ad 1 ; D. 24, q. 1, a. 3, c. ; q. 3, a. 3, ad 2 ; *III S.*, D. 23, q. 2, a. 2, sol. 1 ; D. 34, q. 1, a. 2, c. ; D. 35, q. 1, a. 1, c. ; a. 2, sol. 2, c. et ad 1 ; *IV S.*, D. 49, q. 3, a. 5, sol. 1 ; D. 50, q. 1, a. 1 ; *I Sum. th.*, q. 64, a. 1, c. ; *I-IIae Sum. th.*, q. 62, a. 3, ad 1 ; q. 91, a. 3, ad 1 ; *in VI Ethic.*, lec. 7, n. 1214 ; *De Spir. creat.*, q. un., a. 10, circa initium.

(2) Cf. *II S.*, D. 39, q. 3, a. 1, c. : « Oportet ergo quod in anima rationali,

II

C'est donc un fait : saint Thomas a admis qu'à côté de la *ratio*, il y a en nous un *intellectus*. Il devait l'admettre, tout d'abord, parce qu'il était trop réaliste pour négliger un fait d'expérience quotidienne. Tous les jours, nous nous servons en effet de connaissances intellectuelles qui ne procèdent pas par discours, qui fonctionnent *sine tempore et continuo*, qui sont infaillibles. N'y aurait-il que l'exemple dont saint Thomas se sert presque uniquement, le tout est plus grand que la partie, cela suffisait pour l'obliger à admettre un certain *intellectus* chez l'homme.

Outre cette introspection facile, le développement normal de la doctrine l'exigeait aussi. En effet, dans toute cette question, nous avons vu déjà saint Thomas élargir des doctrines aristotéliciennes et « aristotéliser » des positions néoplatoniciennes. Les deux motifs qu'il donne de la nécessité d'un *intellectus* humain présentent un nouvel exemple de cette adaption des pensées antiques à sa propre pensée.

Dans le II[e] livre des Sentences, il écrit : « Sicut est de motu rerum naturalium, quod omnis motus ab immobili movente procedit, ut dicit Augustinus, et Philosophus probat, et omne dissimiliter se habens ab uno eodemque modo se habente, ita etiam oportet quod sit in processu rationis. Cum enim ratio varietatem habeat et quodammodo mobilis sit, secundum quod principia in conclusiones deducit, et in conferendo decipi potest, oportet quod omnis ratio ab aliqua cognitione procedat quae uniformitatem et quietem quamdam habeat ; quod non fit per discursum investigationis, sed subito intellectu affertur » (1).

quae angelo, in ordine creaturarum, configuratur, sit aliqua participatio intellectualis virtutis, secundum quam aliquam veritatem sine inquisitione apprehendat, sicut apprehenduntur prima principia naturaliter cognita tam in speculativis quam etiam in operativis ; unde et talis virtus intellectus vocatur secundum quod est in speculativis, quae etiam, secundum quod est in operativis, synderesis dicitur ».

(1) Cf. *II S.*, D. 24, q. 2, a. 3, c. Même doctrine : *De Ver.*, q. 8, a. 15, c. ; q. 15, a. 1, c. ; q. 16, a. 2 ; *I C. G.*, c. 57, n. 6.

J'ai tenu à citer ce texte en entier, parce qu'il donne la double source où a puisé le Docteur Angélique. A saint Augustin il emprunte l'idée — *ut dicit Augustinus* — lequel en effet, dans le VIIIe livre de son Commentaire sur la Genèse (1), affirme que Dieu, immuable en lui-même, meut toutes les créatures, chacune selon sa nature. Cette idée d'Augustin, laquelle d'ailleurs n'est pas spécifiquement augustinienne, ne pouvait pas ne pas rappeler à saint Thomas la doctrine essentiellement aristotélicienne, résumée dans l'axiome « omne quod movetur ab alio movetur », et c'est au développement sur cet axiome, chez Aristote, qu'il renvoie pour baser l'affirmation empruntée au Docteur d'Hippone. Dans le premier chapitre du VIIe livre de sa Physique, Aristote montre en effet la vérité de ce principe par l'étude du mouvement chez les vivants ; saint Thomas d'autre part, dans le commentaire de ce passage, réfute à ce propos, les objections apportées par Galenus, Avicenne, et Averroès et il conclut en disant que « in moventibus et motis non potest procedi in infinitum, sed oportet devenire ad aliquid primum movens immobile ». Dans le VIIIe livre, les chapitres 3, 4 et 5 sont consacrés à l'étude des diverses sortes de mouvements et à la preuve de l'axiome (2).

(1) Cf. *De Genesi ad litteram*, lib. VIII, c. 20, P. L. 34, col. 387 : « Omne autem quod movetur per locum non potest nisi et per tempus simul moveri ; at non omne quod movetur per tempus necesse est etiam per locum moveri. Sicut ergo substantiam quae movetur per tempus et locum praecedit substantia quae tantum per tempus, ita ipsam praecedit illa quae nec per locum nec per tempus ; ac per hoc sicut per tempus et locum movet corpus, ipse tantum per tempus motus conditus spiritus, ita per tempus movet conditum spiritum ipse nec per tempus nec per locum motus conditor spiritus, sed spiritus creatus movet seipsum per tempus et per tempus ac locum corpus. Spiritus autem creator movet seipsum sine tempore ac loco, movet conditum spiritum per tempus sine loco, movet corpus per tempus et locum ». Et au chap. 26 du même livre, P. L. 34, col. 391 : « Quae cum ita sint, cum Deus omnipotens et omnitenens incommutabili aeternitate, veritate, voluntate semper idem, non per tempus, nec per locum motus, movet per tempus creaturam spiritualem, movet etiam per tempus ac locum creaturam corporalem, ut eo motu naturas quas intrinsecus substituit, etiam extrinsecus administret, et per voluntates sibi subditas, quas per tempus et per corpora sibi atque illis voluntatibus subdita, quae per tempus atque locum movet, eo tempore ac loco, cujus ratio in ipso Deo vita est sine tempore ac loco ».

(2) Le chapitre 3 énumère trois manières d'être par rapport au mouvement

Et saint Thomas a largement raison de prendre chez Aristote, et plus précisément dans les Physiques, la preuve dont il a besoin dans cette question de psychologie. Qu'y a-t-il ici en effet, sinon une forme et une application nouvelles de l'argument physique du moteur immobile, principe du mouvement des sphères célestes ? Aristote est un « physicien » et c'est en tant que tel qu'il parvient à l'acte pur, *movens immobile.* Saint Thomas transporte cet argument sur le terrain psychologique [1]. Le mouvement des astres, les générations et les corruptions, les altérations de notre monde sublunaire sont des faits physiques ; le *discursus* de la *ratio* qui, puissance pure dans l'ordre des intelligibles, ne peut s'actuer que petit à petit, est un mouvement donné lui aussi par l'expérience. Il y a donc similitude au point de départ : les faits psychologiques, comme les faits physiques, exigent une raison suffisante. Ils ne sauraient la trouver en eux-mêmes, car tous, en tant que mouvements, sont passages de puissance à acte : « Intellectus noster (entendez notre faculté intellectuelle, *ratio* et *intellectus* au sens strict) participans defective lumen intellectuale non est completus, respectu omnium cognoscibilium quae naturaliter potest cognoscere, sed est perfectibilis [2] ». C'est alors qu'interviendra pour

et au repos : 1) tout, dans le monde, est en repos et toujours ; 2) tout est en mouvement et cela continuellement ; 3) il y a et du mouvement et du repos. Aristote rejette cette troisième hypothèse en ce sens qu'elle exclurait tout être totalement immobile. Dans le chapitre 4, il montre la vérification de l'axiome, dans tous les mobiles et les moteurs. Tandisque dans le chapitre 5 il prouve que, dans cette série de mobiles et de moteurs, on ne peut remonter à l'infini, et que, même dans un être qui se meut, il faut qu'il y ait une partie mobile et une autre motrice, qu'il est impossible enfin qu'une seule et même partie soit, par rapport à elle-même, et mue et motrice, et il conclut qu'il est nécessaire d'arriver, en toute hypothèse, à un premier moteur immobile.

Dans ses œuvres personnelles, saint Thomas se sert de cette doctrine physique et en conclut, par exemple, avec Aristote, à la nécessité de substances séparées pour mouvoir les sphères célestes ; Cf. *II C. G.*, c. 91, n. 9 ; *III C. G.*, c. 23, n. 6 ; *IV C. G.*, c. 54, n. 4 ; *I Sum. th.*, q. 7, a. 12, c.

(1) Saint Thomas a pleinement conscience de cette transposition, comme le montre une déclaration très nette du *Suppl.*, q. 93, a. 2.

(2) Cf. *De Ver.*, q. 8, a. 15, c. et ad 2m. Même doctrine : *De Ver.*, q. 16, a. 2,c. ; *in Boet. De Trin.*, q. 6, a. 4, éd. Mandonnet, t. III, p. 140 ; *In Post. Anal.*,

le mouvement rationnel, comme pour le mouvement sidéral, la nécessité du principe « omne quod movetur ab alio movetur ». Notre *ratio* devra donc avoir, dans son ordre, quelque chose qui est en acte d'intelligibilité ; et comme on ne saurait, là pas plus qu'ailleurs, remonter à l'infini, il faudra que ce quelque chose d'actué le soit par sa propre nature, et s'il est actué de la sorte, il sera immobile lui-même. Or l'immobilité dans l'ordre de la connaissance intellectuelle, se trouve, non dans la *ratio*, mais seulement dans l'*intellectus*. Il faudra donc que dans l'homme aussi, il y ait un *intellectus*.

Le parallélisme est donc complet entre le mouvement physique et le mouvement rationnel. Ce mouvement rationnel d'ailleurs, par quoi est-il exigé sinon par la nature même de la *ratio*, faculté dont l'action requiert l'espace et le temps? D'où lui vient cette exigence, sinon de ce que cette action, même la plus immatérielle, dépend extrinsèquement de la connaissance sensible, donc de la matière? Et si elle dépend extrinsèquement de la matière, saint Thomas ne se lasse pas de le redire, c'est que notre intelligence appartient à une âme, spirituelle, c'est vrai, mais qui est essentiellement aussi la forme substantielle d'un corps soumis, lui, à toutes les nécessités de la physique. Il reste donc qu'au fond, le raisonnement de saint Thomas, appliqué au discours rationnel, se rattache très bien au monde corporel et n'est, somme toute, rien d'autre que le développement complet d'une doctrine virtuellement contenue dans la pensée aristotélicienne (1).

III

Parallèlement le Docteur Angélique utilise un argument néo-platonicien fournit soit par le *Liber de Causis*, soit par

lec. 7, n. 3, éd. Léonine, p. 164 ; *in VI Ethic.*, lec. 5, n. 1177, lec. 9, n. 1247. Dans ces passages—et l'on pourrait en citer d'autres — saint Thomas enseigne la nécessité d'un commencement absolu dans l'ordre de notre connaissance. Il va même jusqu'à comparer à ce commencement absolu celui du monde matériel par la création : *De Pot.*, q. 3, a. 1, ad 1 : « Sicut vero intelligere principia, quod est concludi principium, non est ex aliquo ex quo concludatur, ita creatio, quae est omnis motus principium, non est ex aliquo ».

(1) Cf. *II S.*, D. 39, q. 3, a. 1, c.

le Pseudo-Denys, qui d'ailleurs dépend étroitement du véritable auteur de cet ouvrage, Proclus. Le principe fondamental de cet argument est le suivant : entre les êtres qui composent l'univers, il y a une hiérarchie sans hiatus aucun ; ils sont entre eux comme des corps contigus : « Naturae enim ordinatae ad invicem sic se habent sicut corpora contiguata quorum inferius in sui supremo tangit superius in sui infimo... (1) ». C'est au *Liber de Causis* qu'il faut remonter pour avoir l'origine de ce principe. « Si creata sequuntur se ad invicem, y lit-on, et substantiam superiorem non sequitur nisi substantia inferior ei similis, non substantia dissimilis... » (2). Et voici le commentaire de saint Thomas : « Ita enim procedit ordo rerum ut similia se invicem subsequentur ; ea vero quae sunt penitus dissimilia non subsequentur se invicem in gradibus rerum, nisi per aliquod medium » (3). Par exemple, la plante et l'animal supérieur diffèrent profondément sur ces deux points : celle-là manque de la sensibilité et du mouvement dont jouit celui-ci. Il faut donc entre eux un intermédiaire : à savoir les animaux imparfaits qui sont à la fois immobiles comme les plantes et sensibles, comme les animaux supérieurs. Et ce qui est intéressant, c'est que saint Thomas (qui avait sous les yeux, sinon le texte grec de l'*Institutio theologica* de Proclus, du moins une traduction latine) note que la même remarque se rencontre et dans le *Liber de Causis* et « *in libro Proculi* ». C'est indiquer très nettement l'origine néo-platonicienne du principe (4).

Dans la pensée de Proclus — c'est du moins ainsi que la comprenait saint Thomas — ce principe, par lui-même, nous

(1) La référence à DENYS et celle à PROCLUS est donnée dans *II S.*, D. 39, q. 3, a. 1, c. : « Respondeo dicendum quod secundum Dionysium, divina sapientia conjungit prima secundorum ultimis primorum : quia, ut in *Libro de Causis* ostenditur, in ordine creatorum oportet quod consequens praecedenti similetur, nec hoc potest esse nisi secundum quod aliquid participat de perfectione ejus... » La formule thomiste citée vient du *De Ver.*, q. 16, a. 1, c. Il n'est pas sans intérêt de rapprocher de cette formule la définition aristotélicienne du contigu : *ἅπτεσθαι δὲ ὧν τὰ ἄκρα ἅμα* « tangere autem quorum ultima sunt simul ». Cf. *Phys.*, E, c. 3, 226 b 23.

(2) Cf. *Liber de Causis*, lec. 30, éd. Mandonnet des *Opuscula*, t. I, p. 303.

(3) Cf. *Exp. sup. lib. de Causis*, lec. 30, éd. Mandonnet, t. I, p. 305.

(4) *Ibid.*, p. 305.

force tout au plus à n'admettre entre les substances supérieures, non soumises au temps et à l'espace (que saint Thomas identifie avec les intelligences séparées d'Aristote et avec les anges de la tradition chrétienne) et les substances inférieures dépendantes du temps, capables de génération et de corruption (les corps), à n'admettre, dis-je, que des substances intermédiaires participant des premières, parce que soustraites à la génération et à la corruption, participant des secondes, parce que soumises au mouvement local (les sphères célestes). On le voit, avec Proclus, nous ne sommes pas encore à l'*intellectus*.

C'est alors qu'intervient la formule dionysienne du chapitre VII du *De Nominibus divinis* : « Ipsa enim est (scilicet, Bonitas divina) quae est omnium effectiva, super omnia concordans et indissolubilis omnium concordationis et ordinis causa, et *semper fines primorum conjugens principiis secundorum*, et unam omnium conspirationem et harmoniam pulchre operans » (1). C'est bien la même idée que chez Proclus et on pourrait l'expliquer de la même manière sans violenter les textes le moins du monde. Il n'en est pas moins vrai que chez le Pseudo-Denys, il y a progrès : l'idée de finalité et d'ordre est introduite où Proclus la taisait ; le principe de contiguïté des êtres, énoncé d'une façon plus claire et plus précise, est appliqué expressément aux êtres intellectuels et rationnels. Nous allons voir saint Thomas pousser ce principe jusqu'à son plein épanouissement (2).

Quand nous avons deux natures, l'une supérieure à l'autre, il faut, d'après le principe de Proclus, que dans l'infé-

(1) Cf. P. G. 3, col. 872 B ; éd. Mandonnet des *Opuscula*, t. II, p. 532.

(2) Saint Thomas en fait un usage très fréquent et très varié. Voici quelques exemples : *I S.*, D. 3, q. 4, a. 1, ad 4 ; *II S.*, D. 39, q. 3, a. 1, c. ; *De Ver.*, q. 5, a. 8, c. ; q. 8, a. 15, c. ; q. 14, a. 1, ad 9 ; q. 15, a. 1, c. ; q. 16, a. 1, c. ; *I C. G.*, c. 57, n. 7 ; *II C. G.*, c. 68, n. 6 ; c. 91, n. 4 ; *III C. G.*, c. 49, n. 8 ; c. 97, n. 3 ; *I Sum. th.*, q. 76, a. 5, c ; q. 78, a. 2, c. ; q. 108, a. 6, c. ; q. 110, a. 3, c. ; *De Malo* q. 16, a. 9, circa medium ; *De spirit. creat.*, q. un., a. 2, c. ; a. 3, dans la première objection et non rejeté dans la réponse ; a. 6, dans la première objection ; *I-II*ae *Sum th.*, q. 2, a. 8, ad 1 ; *II-II*ae *Sum. th.*, q. 188, a. 6, c. Ce nom que je lui donne, *principe de contiguïté*, Saint Thomas me le suggère, quand il écrit, *De Ver.*, q. 16, a. 1, c, après l'avoir énoncé : « Naturae ordinatae ad invicem sic se habent sicut corpora contiguata... »

rieure, il y ait quelque chose de semblable à la supérieure. De plus — et c'est en cela que Denys est original — ce quelque chose de semblable sera nécessairement une participation essentielle par la nature inférieure à la perfection essentielle de la nature supérieure. Sans cela, remarque saint Thomas (1), toute similitude véritable serait impossible. Enfin cette perfection ainsi participée se retrouvera dans la nature inférieure moins parfaite que dans la nature supérieure : « per quamdam tenuem participationem », dit le *De Veritate* (q. 15, a. 1, c.) Pourquoi? Parce qu'elle est reçue dans une nature moins parfaite, et aussi parce qu'elle n'est pas possédée par essence : « quia est deficientius receptum quam in superiori sit ». L'axiome « quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur » joue donc pleinement ici. Ceci posé, on comprend facilement que cette qualité, même imparfaitement participée, est encore au-dessus de la perfection spécifique de la nature inférieure ; elle est donc très légitimement appelée son élément le plus noble, *summum*, *supremum*. Inversement cette qualité essentielle de la nature supérieure, envisagée en elle sous l'angle de sa ressemblance avec le *summum* de la nature inférieure, ne pourra, dit saint Thomas, être qu'une réalisation moins parfaite de la notion formelle de cette qualité ; elle sera donc vraiment *infimum*, *ultimum*. Nous aurons donc la formule propre au Docteur Angélique : « Inferior naturae in suo summo attingit ad aliquod infimum superioris naturae » (2).

Que vaut ce principe? Chez Proclus et chez Denys, je n'en ai trouvé aucune preuve ; saint Thomas, lui, se contente de l'illustrer par un exemple : « Sicut in natura sensitiva non est ratio, sed aliqua participatio rationis, in quantum bruta habent quamdam prudentiam naturalem, ut patet principio Metaphysicorum » (3). Nous avons dans les bêtes et dans l'homme, deux natures « contigües » : les premières n'ont pas la raison, perfection essentielle à l'homme et son consti-

(1) Cf. *II S.*, D. 39, q. 3, a. 1, c.

(2) Cf. *De Ver.*, q. 15, a. 1 c. Ainsi dans l'ange l'*infimum* de la notion angélique sera le plus imparfait des anges. Au contraire « intellectus dicitur id quod est potius in homine ». *Q. D. de Anima*, q. un., a. 12, ad 13.

(3) Cf. *De Ver.*, *ibid.*

tutif formel, mais en ont une certaine participation dans cette prudence naturelle qu'Aristote leur attribue et que saint Thomas rattache à l'exercice de l'instinct qui ne délibère pas, mais qui « estime » (d'où son nom d'estimative) ce qui lui est nuisible ou utile (1). C'est encore à cet exemple qu'il revient dans les Sentences où alors explicitement il met, sur ce point, le même rapport entre les bêtes et l'homme d'un côté, et de l'autre entre l'homme et l'ange : « In intellectus simplici visione continuatur homo superioribus substantiis (quae intelligentiae vel angeli dicuntur) sicut animalia continuantur in vi aestimativa quae est supremum in eis secundum quam aliquis simile operibus rationis operantur » (2). Mais cet exemple ne saurait avoir quelque valeur que si le principe en question en a lui-même : il ne fait que l'illustrer d'une façon plus concrète, il ne le prouve pas.

Faut-il donc y voir une vision spatiale, projetée par le Néo-Platonisme, du monde physique dans le monde métaphysique ? Dans un gratte-ciel, le plafond (*summum*) du troisième étage (*inferius*) sert de parquet (*infimum*) au quatrième (*superius*). Qu'une image de ce genre soit le point de départ de ce principe, c'est possible, et même probable ; mais quand cela serait certain, il resterait toujours à décider si cette projection, une fois débarrassée de ce qu'elle a de matériel, est légitime ou non. Je crois qu'il faut affirmer cette légitimité. Quelle que soit la pensée des néo-platoniciens à cet égard, il semble bien que saint Thomas, lui, n'ait vu dans ce principe qu'une conséquence nécessaire de celui de finalité, assez clairement rattachée à la formule classique pour se dispenser de la prouver. On aurait pu le dire avant même d'avoir lu saint Thomas. A-t-il jamais douté qu'il y eût de la finalité dans le monde ? Or qui dit finalité dit ordre, dit aussi hiérarchie. Peut-on concevoir une hiérarchie

(1) Cf. *in I Met.*, c. 1, 980 a 21 et le commentaire de saint Thomas, lec. I, n. 12 et 15. On notera dans ce texte l'identification des anges chrétiens avec les intelligences néo-platoniciennes. De plus, on voit par cet exemple que, d'après le principe, tel du moins que le comprend saint Thomas, la notion commune à l'être supérieur et à l'inférieur ne doit pas nécessairement se réaliser formellement dans l'un et dans l'autre. Il est évident en effet que l'« estimative » de la bête est essentiellement et formellement différente de la *ratio* humaine.

(2) Cf. *III S.*, D. 35, q. 1, a. 2, sol. 2, ad 1.

dans laquelle les êtres hiérarchisés ne soient pas classés d'après une comparaison portant sur un point unique diversement réalisé dans chacun, donc d'après une ressemblance plus ou moins complète. Cette ressemblance qui gouverne toute cette hiérarchie des êtres créés, c'est celle de l'essence divine : plus un être en reproduit des traits, plus il est parfait. Mais il faudra pour cela que tous les êtres ainsi hiérarchisés diffèrent et en même temps se ressemblent : se ressemblent, car ils imitent le même modèle ; diffèrent, car autrement ils ne pourraient être plusieurs et ils ne différeront que si la perfection de l'un commence où finit celle de l'autre. Et nous voilà revenus par ce détour au principe de contiguïté, surélevé cette fois à la hauteur métaphysique (1).

Ce principe, une fois admis, conduit saint Thomas — et cela nécessairement — à admettre dans l'homme une perfection intellectuelle proprement dite qui soit la plus noble de ses qualités et qui le rattache ainsi à la nature angélique dont le dernier degré est représenté à ses yeux, comme à ceux du Pseudo-Denys, par le moins « illuminé » des esprits bien-

(1) Cf. *III C. G.*, c. 97, n. 3 : « Similitudo autem, ad unum simplex considerata, diversificari non potest, nisi secundum quod magis et minus similitudo est propinqua vel remota. Quanto autem aliquid propinquius ad divinam similitudinem accedit, tanto perfectius est ;... Inveniet enim, si quis diligenter consideret, gradatim rerum diversitatem compleri, nam supra inanimata corpora inveniet plantas, et super has irrationabilia animalia, et super haec intellectuales substantias ; et in singulis horum inveniet diversitatem, sed quod quaedam sunt aliis perfectiora, in tantum quod ea quae sunt suprema inferioris generis videntur propinqua superiori generi, et e converso, sicut animalia immobilia sunt similia plantis ». Et cela se trouve dans un chapitre intitulé : « Quomodo Divinae Providentiae dispositio habeat rationem ». Voir aussi *De Anima*, q. un., a. 7, *circa finem*. Dans ce passage, saint Thomas fait remarquer : « Ubicumque est diversitas graduum, oportet quod gradus considerentur per aliquod unum principium ». Dans les substances matérielles, ce principe sera la matière, de telle sorte que plus un corps aura de matière plus il sera imparfait ; dans les substances spirituelles au contraire, ce principe sera « comparationem ad primum agens » ; mais il est évident que l'on peut et l'on doit réduire ce double principe à un seul : la comparaison avec l'Acte Pur, *Esse Subsistens*. Dans le *De Potentia* enfin q. 6, a. 6, l'objection 12e, après avoir cité la formule selon Denys, ajoute cette réflexion qui n'est pas niée dans la réponse et qui éclaire notre passage : « Divina sapientia res taliter ordinante ». On ne peut indiquer plus nettement la parenté étroite du principe de contiguïté des êtres avec le principe de finalité.

heureux du troisième et dernier ordre de la troisième et dernière hiérarchie céleste (1). Cette perfection, saint Thomas la désigne par le mot *intellectus*, pris comme opposé à *ratio* : « Supremum autem in nostra cognitione, déclare-t-il, non est ratio, sed intellectus qui est rationis origo... » (2).

(1) Cf. *II S.*, D. 9, q. 1, a. 3, c. où saint Thomas, sur les pas de Denys, expose sa théorie des hiérarchies angéliques, chacune divisée en trois ordres.
(2) Cf. *I C. G.*, c. 57, n. 7.

CHAPITRE DEUXIÈME

SIMPLICITÉ ET COMPLEXITÉ DANS L'« INTELLECTUS » HUMAIN

I

On l'a noté plus haut : l'âme humaine, parce que forme du corps et en conséquence puissance pure dans l'ordre des esprits, requiert pour sa connaissance intellectuelle un double processus, processus psychologique où l'on va du sensible intelligible en puissance à l'immatériel intelligible en acte, processus logique, ou discours proprement dit, dans lequel on passe du connu à l'inconnu (1). C'est ce dernier processus qui caractérise formellement la *ratio* et se trouve absent par conséquent — comme le premier d'ailleurs et pour la même raison métaphysique — de la connaissance de l'*intellectus* pur. Nous venons de voir que l'homme participe à cet *intellectus*, il nous faut maintenant savoir jusqu'à quel point s'étend cette participation.

Que pour Saint Thomas, l'*intellectus* humain exclue le discours logique proprement dit, cela est évident quand on le voit se servir des termes mêmes dont il use à propos de l'*intellectus* angélique. Par trois fois au moins, il se sert même du mode de connaissance humain par l'*intellectus* pour faire saisir celui de la connaissance angélique (2). M. Jolivet avait donc raison d'écrire que l'intuition (*intellectus*

(1) Entre mille, citons les textes suivants : *III S.*, D. 14, q. 1, a. 3, sol. 1, ad 1 ; D. 31, q. 2, a.4, c. ; *I Sum th.*, q. 87, a. 1, c. ; *De Ver.*, q. 10, a. 8, c. ; etc...

(2) Cf. *De Ver.*, q. 8, a. 15, c. ; q. 16, a. 1, c. : « Unde sicut nos sine discursu principia cognoscimus simplici intuitu, ita et angeli omnia quae cognoscunt ». *De Malo*, q. 16, a. 5, c.

pur) donnée par le Docteur Angélique « comme propre aux substances proprement spirituelles, et opposée par lui à la raison (*ratio*) qui est propre aux âmes humaines... non seulement nous en sommes capables, mais encore elle nous est nécessaire » (1).

Je regrette pour ma part qu'il n'ait pas cru devoir souligner aussi énergiquement la différence essentielle qui demeure, aux yeux de saint Thomas, entre le mode humain et le mode angélique : la simplicité du premier est loin d'être aussi parfaite que celle du second. C'est qu'en effet, même quand il fonctionne aussi « angéliquement » que possible, l'acte de l'*intellectus* humain n'est pas absolument simple et n'exclut pas totalement toute succession. Il reste toujours acte d'une faculté émanant d'une âme, forme substantielle d'un corps, et c'est de ce corps qu'elle doit recevoir son objet. L'étude de quelques textes nous aidera à saisir la pensée de saint Thomas sur ce point.

Le plus frappant se trouve dans le commentaire sur le troisième livre des Sentences (2). Le Saint Docteur étudie la science du Christ, et, après avoir déterminé en quel sens cette science est moindre que celle des anges, il recherche si elle est « per modum collationis ». Il déclare alors : « Du moment que l'*intellectus* humain tire son objet des phantasmes, il y a science « collative », donc « discursive ». D'où vient ce lien nécessaire et si nettement affirmé entre la science « collative » et l'acte de l'imagination ? La réponse est empruntée à deux passages d'Aristote (3) que les Sentences

(1) R. Jolivet, *L'intuition chez saint Thomas*, dans *Rev. Thom.*, 1932, p. 53. Ce travail est repris et augmenté considérablement dans les *Archives de philosophie*, vol. XI, cah. II, 1934, p. 38.

(2) Cf. *III S.*, D. 14, q. 1, a. 3, sol. 3. On retrouve assez souvent cette même allusion dans les œuvres personnelles, par exemple : *II S.*, D. 24, q. 2, a. 4, c. ; *III S.*, D. 34, q. 1, a. 2, c. ; D. 35, q. 2, a. 2, sol.1 ; *De Ver.*, q. 10, a. 13, c. ; q.11, a. 1, c. ; in *Boet. de Trin.*, q. 6, a. 4, éd. Mandonnet, t. III, p. 140 ; *De Ver.*, q. 12, a. 3, ad 2 et 3 *De Ver.*, q. 14, a. 1, c. ; *I C. G.*, c. 12, n. 5 ; *Q. D. de Anima*, q. un., a. 4, ad 6. Partout saint Thomas adopte la position aristotélicienne.

(3) Cf. *Post. Anal.*, B, c. 19, 100 a 3-9 (la numérotation des chapitres dans la Léonine porte c. 15) ; *Ἐκ μὲν οὖν αἰσθήσεως γίνεται μνήμη, ὥσπερ λέγομεν, ἐκ δὲ μνήμης πολλάκις τοῦ αὐτοῦ γινομένης ἐμπειρία· αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τῷ ἀριθμῷ ἐμπειρία μία ἐστίν. Ἐκ δ' ἐμπειρίας*

résument par ces mots : « in quantum ex multis sensibus fit una memoria, et ex multis memoriis unum experimentum, et ex multis experimentis unum universale proprium, ex quo alia concludit et sic acquirit scientiam, ut dicitur in Metaphysicis et in fine Posteriorum ».

Dans ces passages, Aristote explique la formation des principes premiers qui doivent servir de base à la démonstration scientifique (au sens aristotélicien de ce mot). Ces principes dit-il, ne sauraient être strictement innés, ni purement acquis, ils nous viennent des sens (1). Comment? Saint Thomas l'explique de la façon suivante (2). Comme tout animal, l'homme commence à poser des actes de sensations, visions, auditions, touchers, etc... Des sens extérieurs, ces perceptions passent aux sens intérieurs, et en particulier à l'imagination, puis à la mémoire sensible ; ainsi se constituent une réserve d'images, un trésor de sensations, prêts à ser-

ἢ ἐκ παντὸς ἠρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦ ἑνὸς παρὰ τὰ πολλά, ὃ ἂν ἐν ἅπασιν ἓν ἐνῇ ἐκείνοις τὸ αὐτό, τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης. Ce que la version reçue dans les éditions courantes traduit ainsi: « Ex sensu quidem igitur fit memoria, sicut diximus ; ex memoria autem multoties ejusdem facta, experimentum. Multae enim memoriae numero, experimentum est unum. Ex experimento autem, aut ex omni quiescente universali in anima, uno praeter multa, quod cum in omnibus unum sit et idem, illud est artis principium et scientiae ».

Pour le second texte, cf. *Mét.*, A. c. I, 980 b 25-981 a 3 : *Τὰ μὲν οὖν ἄλλα ταῖς φαντασίαις ζῇ καὶ ταῖς μνήμαις, ἐμπειρίας δὲ μετέχει μικρόν · τὸ δὲ τῶν ἀνθρώπων γένος καὶ τέχνῃ καὶ λογισμοῖς. Γίγνεται δ'ἐκ τῆς μνήμης ἐμπειρία τοῖς ἀνθρώποις · αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος μιᾶς ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσιν. Καὶ δοκεῖ σχεδὸν ἐπιστήμῃ καὶ τέχνῃ ὅμοιον εἶναι ἡ ἐμπειρία. 'Αποβαίνει δ'ἐπιστήμη καὶ τέχνη διὰ τῆς ἐμπειρίας τοῖς ἀνθρώποις.* Traduit ainsi : « Alia quidem igitur imaginationibus et memoriis vivunt, experimenti autem parum participant : hominum autem genus et rationibus. Fit autem ex memoria hominibus experimentum. Ejusdem namque multae memoriae unius experientiae potentiam faciunt. Et fere videtur scientiae simile experimentum esse et arti ».

(1) Cf. *Post. Anal.*, loc. cit., lignes 10 et 11 : *Οὔτε δὴ ἐνυπάρχουσιν ἀφωρισμέναι αἱ ἕξεις, οὔτ' ἀπ' ἄλλων ἕξεων γίνονται γνωστικωτέρων, ἀλλ' ἀπὸ αἰσθήσεως.* Traduit ainsi : « Neque igitur insunt determinati habitus neque ab aliis habitibus fiunt notioribus, sed a sensu... »

(2) Cf. le commentaire de saint Thomas, II *Post. Anal.*, lec. XX, n. 11 et seq... que je ne fais que gloser.

vir au moment opportun. Si par exemple à propos d'une plante, on a, dans ce trésor, plusieurs sensations provenant de cas différents : cette plante a guéri la fièvre de Socrate, puis celle de Platon, d'Alcibiade, de Périclès ou de Timée, on peut conclure : cette plante guérit tous les hommes. Cette conclusion, Aristote l'appelle une ἐμπειρία, en latin, un *experimentum* : « Experimentum enim, glose saint Thomas, est ex collatione plurium singularium in memoria receptorum » (1). Cette « collation » sensible est l'objet même de la « cogitative », ou *ratio particularis,* dont il a été question plus haut.

L'*experimentum* reste, notons-le avec soin, dans le domaine du sensible. C'est sur lui que va porter l'action de l'intelligence. De cet *experimentum,* résumé dans le phantasme que lui présente l'imagination, l'intellect-agent abstrait des conditions de la matière l'essence qu'il contient ; cette essence, sous forme d'espèce impresse, non plus sensible mais intelligible, actue l'intellect possible qui aussitôt « dit » le verbe mental ou « conçoit » le concept (espèce expresse) dans lequel nous connaissons l'essence (*quod quid est*) de l'objet. C'est ainsi que nous obtenons les notions universelles de plante fébrifuge, de parties, de tout, etc... Cette première multiplicité, le discours psychologique, est antérieure à l'acte de l'*intellectus* ; requise cependant pour son fonctionnement elle trouve en lui son achèvement parfait (2).

II

Passons à cet acte lui-même. Nous y découvrons une nouvelle complexité, qui consiste en ceci : pour avoir l'acte parfait de l'*intellectus,* — j'entends de l'*intellectus* opposé à la *ratio* — il faut au moins deux concepts universels ; il faut ensuite comparer ces deux concepts dans la *composi-*

(1) Cf. *In Met.*, lec. I, n. 15.

(2) Cf. *III S.*, D. 34, q. 1, a. 2, c., circa initium : « In prima autem via proceditur humano modo ex sensu in memoriam, ex memoria in experimentum et ex experimento in prima principia quae statim notis terminis cognoscuntur. Et hunc processum perficit intellectus qui est habitus principiorum ». *Q. D. de Anima,* q. un., a. 4, ad 6 ; *De Ver.*, q. 10, a. 13, c.

tio-divisio. Ainsi se forme le tout premier jugement. C'est en effet la doctrine constante de saint Thomas que la simple appréhension et les jugements premiers appartiennent à l'*intellectus*.

Et d'abord la simple appréhension. Dans tous les textes où il affirme cette appartenance — et ils sont nombreux — (1) saint Thomas, ou bien en exprime formellement le motif, ou bien le suppose dans son contexte : appartient à l'*intellectus* toute connaissance qui n'est pas un discours. Or c'est évidemment le cas de la simple appréhension : « Intellectus autem importat subitam apprehensionem » (2). C'est ainsi qu'il écrit : « Nomen ergo (intellectus) dupliciter accipi potest. Uno modo secundum quod se habet ad hoc tantum a quo primum nomen impositum fuit, et sic dicimur proprie intelligere cum apprehendimus quidditatem rerum, vel cum intelligimus illa quae statim nota sunt intellectui, notis rerum quidditatibus, sicut prima principia quae cognoscimus cum terminos cognoscimus » (3). Dans ce texte, il est évident que l'appréhension des quiddités est bien le premier acte de notre intelligence, *simplex apprehensio*, et c'est bien de l'*intellectus*, en tant qu'opposé à la *ratio* qu'il s'agit, puisque l'autre sens du mot *intellectus* est un sens large, « alio modo potest intellectus accipi communiter », et c'est à ce sens large que sont rattachés l'opinion et le raisonnement. Même doctrine dans l'article du *De Veritate* qui traite ex professo de la distinction qui existe entre *intellectus* et *ratio* : « Pro tanto judicium rationi attribuitur, et comprehensio intelligentiae, quia judicium in nobis ut communiter fit per resolutionem in principia, simplex autem comprehensio per intellectum » (4).

(1) La doctrine est si notoirement thomiste que quelques textes suffiront : *III S., D.,* 35, q. 2, a. 2, sol. 1 ; *De Ver.*, q. 1, a. 12, c. ; q. 11, a. 1 ; *Quodl.* 8, a. 4, c. ; *Quodl.* 10, a. 7, c. ; *III C. G.*, c. 108, n. 4 ; *I Sum . th.*, q. 58, a. 4, ad 1 ; q. 85, a. 2, ad 3 ; *I-IIae Sum th.*, q. 90, a. 1, ad 2 ; *in Boet. de Trin.*, q. 6, a. 4, éd. Mandonnet, t. III, p. 140 ; *in Perih.*, lec. 1, n. 1 ; *In I Post. Anal.*, lec. 1, n. 4 ; *In VI Met.*, lec. 4, n. 1232 ; *In III De Anima*, lec. 2, n. 742 et 760-762.

(2) Cf. *II S.*, D. 24, q. 3, a. 3, ad 2. Il est bon de noter que le contexte exige pour ce mot *intellectus* le sens opposé à *ratio*.

(3) Cf. *De Ver.*, q. 1, a. 12, c.

(4) Cf. *De Ver.*, q. 15, a. 1, ad 4. Voir aussi *ibid.*, ad 15 ; a. 3, ad 2.

Acte de l'*intellectus*, la simple appréhension n'en est que l'acte imparfait, car la perfection de tout être spirituel, donc de l'*intellectus*, c'est la possession de la vérité ([1]). Or nous le savons, la simple appréhension ne donne pas de vérité formelle ([2]), mais elle est tout entière, de par sa nature, un préambule nécessaire de l'acte parfait : le jugement. La connaissance passe des sensations à l'acte de mémoire, de celui-ci à l'*experimentum*, de l'*experimentum* aux principes qui, eux, sont connus aussitôt après les termes dont ils sont composés ([3]) ; Il est donc évident que, pour saint Thomas, contrairement à bien des Modernes, le jugement est postérieur à la saisie des concepts, au même titre que le composé, chimique par exemple, est postérieur à ses éléments.

On pourrait objecter à ces affirmations quelques textes où le Docteur Angélique enseigne que l'objet propre de l'*intellectus*, c'est la quiddité ou le *quod quid est*. S'il en est ainsi, comment admettre que l'acte qui nous le fait atteindre soit un acte imparfait ordonné par nature à un autre acte, atteignant un objet second?

Remarquons que, sur ce point, on trouve deux sortes de textes. Ceux dans lesquels on affirme que l'objet essentiel de l'*intellectus*-intelligence, c'est la quiddité des choses, c'est-à-dire, leur essence ou nature intime, vulgairement parlant sinon scientifiquement. Dans ce cas, le mot *intellectus* englobe et la connaissance intellectuelle simple, *intellectus*

(1) *De Ver.*, q. 15, a. 1, c. : « Perfectio autem spiritualis naturae in cognitione veritatis consistit ».

(2) Ce point n'est pas directement dans notre sujet, mais il est trop connu pour qu'on puisse le mettre en doute. Cf. surtout *I Sum. th.*, q. 16, en entier et plus particulièrement l'article 3.

(3) Cf. *III S.*, D. 34, q. 1, a. 2, c. — C'est encore plus net dans *I C. G.*, c. 58, n. 3 : « Ea quae intellectu dividuntur et componuntur nata sunt seorsim ab eo considerari... » il ne peut être ici question que des concepts. Dans le même chapitre, au n. 4, on lit : « Compositio autem et divisio posterior est ejus « quodquid est » quae est ejus principium ». — Dans le chapitre suivant n. 4 : « Intellectus autem noster, apprehendendo incomplexa nondum pertingit ad ultimam sui perfectionem, quia adhuc est in potentia respectu compositionis et divisionis, sicut in naturalibus simplicia sunt in potentia respectu mixtorum, et partes respectu totius... Sed veritas consequitur intellectum nostrum in sui perfecta cognitione quando jam usque ad compositionem pervenit ».

au sens strict, et la connaissance discursive, *ratio* (1). La pensée du saint Docteur est claire alors : cela signifie que le but dernier de toute connaissance immatérielle, c'est la saisie de l'essence, confuse ou plus rarement scientifique ; ces textes-là ne peuvent nous créer de difficultés.

Il y en a d'autres qui ne se peuvent comprendre que de l'*intellectus* opposé à la *ratio* (2). C'est sur ceux-là que porte l'objection. Elle n'est pas insoluble d'ailleurs. En effet qui dit objet propre d'une faculté ne dit pas nécessairement objet parfaitement connu en lui-même, et surtout objet atteint par l'acte parfait de cette même faculté. A cause même de notre rang — le dernier — dans l'ordre des esprits, nous ne pouvons du premier coup saisir parfaitement le « *quod quid est* » d'un objet ; tout ce que nous pouvons par la simple appréhension, c'est de nous faire « une idée de la chose » comme dit si bien le peuple, et tous savent que cette « idée » a besoin de se parfaire. Or cette perfection ne s'obtient que par des comparaisons entre plusieurs concepts, donc par des jugements ; et souvent même ces jugements eux-mêmes devront être comparés entre eux, en des raisonnements inductifs ou déductifs. D'ailleurs l'acte de simple appréhension est-il, au sens plein du mot, une connaissance, c'est-à-dire, une saisie d'être ? N'atteignant que l'essence, et souvent même

(1) C'est dans ces textes qu'il renvoie presque toujours à sa source: *De Anima* III, c. 6, 430 b 28 : *ὁ δὲ νοῦς, οὐ πᾶς, ἀλλὰ ὁ τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθής*... Traduit par la version ancienne : « Intellectus autem, non omnis, sed qui est ipsius quid est, secundum hoc quod aliquid erat esse, verus est... » Et au début du même chapitre, on lit *Ἡ μὲν οὖν τῶν ἀδιαιρέτων νόησις*... ces *indivisibilia* (*ἀδιαίρετα*) ne peuvent être que les essences saisies dans les concepts simples. Voir à titre d'exemple : *III C. G.*, c. 108, n. 4 ; *I Sum. th.*, q. 57, a. 1, ad 2 ; II-II[ae] *Sum. th.*, q. 8, a.1, c. ; *III Sum. th.*, q.10, a. 3, ad 2 ; q. 76, a. 7, c. ; *I Perih*..., lec. 3, n. 2 (éd. Léonine, p. 15) ; etc... Nous n'avons pas à examiner tous les problèmes psychologiques ou logiques qui se posent à propos de cette saisie du *quod quid est*. On en trouvera l'exposé et la solution thomiste dans les excellentes pages de mon maître vénéré, le R. P. Le Rohellec, C. S. Sp. : *Problèmes philosophiques*, articles et notes publiés par les PP. Larnicol et Dhellemmes, Paris, 1932, pp. 31-56 et 78-96. Ces dernières avaient paru, à l'occasion du VI centenaire de la canonisation de saint Thomas, dans les *Xenia Thomistica*. Voir aussi J. de Tonquédec S. J., *La Critique de la Connaissance*, Paris, 1929, pp. 137-150.

(2) Cf. *De Ver.*, q. 15, a. 3, ad 1 ; *I C. G.*, c. 58, n. 5

confusément, il semblerait plus exact de dire que cet acte n'est qu'une connaissance ébauchée qui sera complétée, quand on pourra attribuer à un sujet cette essence ainsi perçue, c'est-à-dire, quand on jugera (1).

Parmi ces essences qu'atteint l'*intellectus* par son premier acte, saint Thomas en distingue qui dominent les autres à la manière dont les premiers principes dominent les autres jugements. Avant l'acquisition de toute science, nous avons en effet deux séries de germes desquels va sortir tout notre savoir, deux catégories de conceptions premières (le mot est de saint Thomas) obtenues dès que l'intellect-agent a achevé son travail d'abstraction et actué l'intellect-possible : d'abord des conceptions incomplexes, « sicut ratio entis, et unius et boni et hujusmodi » (2), c'est-à-dire, les transcendentaux et leurs dérivés immédiats. Elles sont premières, parce que l'*intellectus* les saisit tout de suite (*statim*) dans l'espèce impresse abstraite des phantasmes, parce qu'aussi c'est elles que l'esprit prendra comme point de départ pour acquérir les définitions des choses, à peu près comme le fait la *ratio* passant des principes premiers aux conclusions.

III

La seconde série est formée précisément de ces principes, ce qui nous amène à l'acte parfait de l'*intellectus*. Que certains jugements tout au moins lui appartiennent, cela ne saurait faire le moindre doute, en premier lieu, parce que les premiers principes, qui sont aux yeux de saint Tho-

(1) Cf. Le Rohellec, *op. cit.*, pp. 41-43, où cette doctrine est mise en une saisissante clarté. Qu'on ne s'y méprenne pas : je ne nie pas que la simple appréhension soit un acte formellement connaissant, mais je dis qu'elle ne nous donne pratiquement rien, tant que nous n'avons pas pris conscience de la conformité de notre esprit connaissant avec le réel : ce qui est précisément juger.

(2) Cf. *De Ver.*, q. 11, a. 1, c. ; *Quodl.* 8, a. 4, c. ; Quodl. 10, a. 7, c. ; *In Boet. de Trin.*, q. 6, a. 4 (éd. Mandonnet, t. III, p. 140) ; *In I Post. Anal.*, lec. 5, n. 7, (éd. Léonine, p. 158) : « Quarum propositionum termini sunt tales quod sunt in notitia omnium, sicut ens et unum et alia quae sunt entis, in quantum ens, nam ens est prima conceptio intellectus ».

mas l'objet principal de l'*intellectus*, sont évidemment des jugements, en second lieu, parce que le saint Docteur le déclare expressément : « Rationis, dit-il, apprehensio dupliciter esse potest : una simplex et absoluta, quando scilicet, statim, sine discursu apprehensum dijudicat » (1) et surtout : « Judicare non est proprium rationis per quod ab intellectu distingui potest, quia ETIAM intellectus judicat hoc verum esse, illud falsum » (2). D'après ce dernier texte, la *ratio* et l'*intellectus* jugent tous les deux, ce n'est donc pas de ce côté qu'il faut chercher leur note distinctive.

L'*intellectus* humain juge donc. Or qu'est-ce que juger pour l'homme ? C'est prendre un être comme sujet, puis un concept comme prédicat ; c'est ensuite les comparer entre eux pour affirmer soit la convenance réelle du second avec premier (ce sera la *compositio*), soit sa non-convenance (ce sera la *divisio*). Qui ne voit que nous sommes ainsi en pleine complexité d'actes successifs ? partant, que nous nous éloignons de la simplicité dont jouit dans sa connaissance l'*intellectus* pur ? Car Dieu et l'ange jugent, c'est-à-dire, ils prennent conscience que ceci est vrai ou faux, mais cette prise de conscience n'a que faire de cette complexité essentielle au jugement humain, si bien que saint Thomas n'hésite pas à faire sortir cette nécessité de la même racine qui déjà a produit le discours de la *ratio* (3).

(1) Cf. *II S.*, D. 24, q. 3, a. 1, c. Il est évident qu'ici *ratio* n'est pas pris au sens restreint de faculté discursive, d'abord parce que les deux opérations qu'on lui attribue ici ne comportent pas de discours ; ensuite parce que ce qui suit parle explicitement de discours : « Alia est inquisitiva, quando scilicet ratiocinando... » On peut donc, on doit même interpréter cette première *ratio* dans le sens *intellectus*, pris comme je le fais dans tout ce chapitre.

(2) Cf. *De Ver.*, q. 15, a. 1, ad 4 et 5.

(3) Cf. *I Sum. th.*, q.58, a.4, c.: « Ex eodem provenit quod intellectus noster intelligit discurrendo, et componendo et dividendo, ex hoc scilicet quod non statim in prima apprehensione alicujus primi apprehensi potest inspicere quidquid in eo virtute continetur, quod contingit ex debilitate luminis intellectualis in nobis, sicut dictum est. » Et q. 85, a.5, c. ; *II-IIae Sum. th.*, q. 1, a. 2, c.: « Est autem modus proprius humani intellectus ut componendo et dividendo veritatem cognoscat ». — Tandis que pour Dieu et l'ange, cf. *In I Perih.*, lec. 3, n. 10, éd. Léonine, p. 18 ; *I Sum. th.*, q. 14, a. 14, c. ; q. 16, a. 5 ad 1 ; *De Malo*, q. 16, a. 6, ad 1 in contr. Voir encore LE ROHELLEC, *op. cit.*, pp. 72-77, et les nombreux textes qu'il cite.

Il faut donc énergiquement le souligner et saint Thomas l'enseigne formellement : dans la formation des principes premiers, objet principal de l'*intellectus* humain, il y a composition et division : « Principia cognoscuntur per actum componentis et dividentis », écrit-il au début des Seconds Analytiques. Et, faisant sien un texte du même livre, il y revient à plusieurs reprises dans les Sentences. Il arrive en effet qu'après avoir obtenu certaines notions « ex multis sensibus et ex multis memoriis et ex multis experimentis », nous découvrons, en les mettant côte à côte, que l'une appartient à l'autre, et cela, nous le découvrons « subito, statim, sine discursu ». Par exemple, je suis parvenu à la notion de « tout », à celle de « plus grand », à celle de « partie », tout de suite sans aucun discours, ces notions s'agenceront en cette phrase : « le tout est plus grand que la partie » ; on a donc bien, comme dit saint Thomas, passé « ex experimento in prima principia quae statim notis terminis cognoscuntur » (1), ou plus explicitement encore : « Et haec est dispositio intelligentis principia quae statim cognoscuntur, notis terminis, ut Philosophus dicit, et sic ex ipso quod quid est intellectus determinatur ad hujusmodi propositiones » (2). Que dans ces textes, il s'agisse de l'*intellectus* et non pas de la *ratio*, tout le contexte l'exige et saint Thomas le note très clairement quand, après avoir cité le passage des Analytiques, il ajoute : « et hoc quidem contingit in his quae statim lumine intellectus agentis, intelligibilia sunt, sicut prima principia quorum est intellectus » (3).

Par cette analyse, on voit que le *statim*, le *subito* ou l'*immobiliter* qu'emploie saint Thomas à propos de notre *intellectus* ne se réalisent qu'une fois la comparaison faite entre le sujet et le prédicat ; alors tout de suite jaillit la vision de la con-

(1) Cf. *I Post. Anal.*, lec. 2, n. 7 éd. Léonine, p. 144. Cf. aussi les textes cités ci-dessus, p. 186, note 2 et 3 ; *III S.*, D. 34, q. 2, a. 2, c.

(2) Cf. *De Ver.*, q. 14, a. 1, c. Cette formule souvent employée par saint Thomas est empruntée à Boèce, *De Hebdomadibus*, c. I, P. L. 64, col. 1311, qui porte : « Communis animae conceptio est enuntiatio quam quisque probat auditam ». Cf. *Opuscula sancti Thomae*, édition Mandonnet, t. I, p. 167, le texte de Boèce, et p. 169, le commentaire de saint Thomas.

(3) Cf. *III S.*, D. 23, q. 2, a. 3, sol. 1.

venance ou de la non-convenance. Dans l'acte de la *ratio* au contraire il ne suffit pas — tant s'en faut — de juxtaposer deux concepts pour voir leur convenance mutuelle ou leur non-convenance, la *ratio* doit descendre des principes par toute une cascade de conclusions, et quand elle est parvenue, après bien des considérations, à l'évidence de la proposition étudiée, si elle veut avoir vraiment la certitude de ne s'être pas égarée en route, elle doit de nouveau remonter, de conclusions en conclusions, vers les premiers principes.

L'*intellectus* formant les principes premiers a donc sur la *ratio* une supériorité réelle. Mais cette supériorité est en fait une infériorité par rapport à l'*intellectus* pur des anges. Infériorité d'abord, parce que notre *intellectus* n'atteint jamais directement l'être que dans une idée abstraite, résultat de tout un processus psychologique très complexe, tandis que l'ange connaît l'être, même matériel, dans sa réalité concrète, sans avoir besoin de passer de la puissance pure à l'acte, tout au plus, passe-t-il de la connaissance habituelle à la connaissance actuelle. Infériorité ensuite et surtout en ce que nos idées ne possédant pas la vérité formelle, force nous est de les « composer ou de les diviser », pour avoir le vrai, tandis que l'ange juge sans tout cela, et d'un coup épuise toute la vérité que contient telle ou telle espèce intelligible qu'il possède dès sa création.

Il ne faut donc pas se laisser tromper par les formules de saint Thomas, identiquement appliquées et à l'*intellectus* angélique et à l'*intellectus* humain. D'ailleurs, quand il en sent le besoin, le Docteur Angélique sait souligner très vigoureusement cette infériorité. Ecoutons-le : « Sicut scintilla est modicum ex igne evolans, ita haec virtus (intellectus scilicet prout rationi opponitur) est quaedam modica participatio intellectualitatis respectu ejus quod de intellectualitate in angelo est (1) ». Ailleurs il déclare que notre participation à l'*intellectus* est « tenuis » et il en donne la raison : « quamvis, quantum ad hoc (scilicet habere cognitionem subito et sine inquisitione) inveniatur (anima humana) angelo inferior

(1) Cf. *II S.*, D. 39, q. 3, a. 1, c.

quod in his veritatem cognoscere non potest nisi a sensu accipiendo » (1).

IV

C'est entendu : *l'intellectus* pose ces jugements qu'on appelle les principes premiers ; saint Thomas le répète assez clairement et assez souvent. Mais pose-t-il d'autres jugements ou faut-il réserver à la *ratio* tout jugement qui n'énonce pas un de ces premiers principes ? Le problème — on le verra — a plus d'importance qu'il ne semblerait à première vue.

Tout jugement véritable exprime ou bien une opinion, c'est-à-dire une adhésion donnée avec crainte d'erreur, ou bien une certitude, adhésion qui exclut cette crainte. Laissons de côté les jugements d'opinion, car en tant qu'on y affirme la probabilité de la convenance du prédicat avec le sujet, on a une certitude de cette probabilité, et, comme tels, ces jugements rentrent dans la seconde catégorie. En tant qu'ils affirment, mais avec hésitation, la convenance elle-même, il n'y a pas à proprement parler vérité ou fausseté, ni par conséquent jugement.

Tout jugement certain repose sur l'évidence atteinte soit immédiatement, soit par induction ou par déduction (2). Dans ce dernier cas, nous aurons affaire — à priori du moins — à la *ratio*, puisque c'est à conquérir cette évidence que tend tout le mouvement de celle-ci. Si donc un problème se pose à ce sujet, il sera mieux élucidé quand il faudra examiner comment l'*intellectus* est le terme de la *ratio*. Restent donc les jugements dits immédiats (3).

Parmi eux nous trouvons tout d'abord des applications faciles, j'allais dire vulgaires, des grands principes universels. Dans le domaine du sens commun : *totum majus est parte*

(1) Cf. *De Ver.*, q. 15, a. 1, c. ; q. 16, a. 1, c. ; et aussi q. 8, a. 15,c.

(2) Je prends ce mot « déduction » dans son sens le plus large de telle sorte qu'il englobe, non seulement le syllogisme classique aristotélicien, mais encore toute inférence véritable qui n'est pas une induction.

(3) Aux jugements médiats je rattache les jugements de foi qui reposent sur l'évidence « extrinsèque ». Leur cas sera donc à étudier plus bas.

sua ; en philosophie ou en mathématiques, le principe d'identité comparée : *si deux êtres ou deux quantités sont identiques à un troisième, ils sont identiques entre eux* ; où même cette vérité de géométrie : *d'un point, pris sur une droite, on peut mener une perpendiculaire et on ne peut en mener qu'une seule.* Ces applications, exprimées par ces propositions que saint Thomas appelle *per se notae*, sont au même titre que les principes eux-mêmes objets de l'*intellectus*, puisqu'aussitôt connus les termes qui les composent — et ces termes sont accessibles à tout homme sain d'esprit — on aperçoit d'un seul coup d'œil la convenance ou la non-convenance du prédicat avec le sujet (1).

Cependant, avec Boèce, le Docteur Angélique, parle de propositions *per se notae sapientibus tantum*, telle celle-ci qu'il emprunte d'ailleurs au même Boèce, « un être incorporel ne saurait être *circumscriptive* dans un lieu » (2). Ici, il ne suffit pas d'avoir un concept quelconque de « lieu, présence, incorporel », il faut en avoir une idée très précise, résultat d'une analyse assez subtile pour n'être pas à la portée de n'importe qui. Y a-t-il là place pour l'*intellectus*? Il semblerait que non : les termes en présence sont le résultat d'une recherche ; de plus — nous le verrons plus bas — l'acte de l'*intellectus* est infaillible, or dans les cas en question, l'erreur n'est pas impossible. Faudra-t-il donc rattacher ces jugements à la *ratio*? Pour ma part, bien qu'après quelques hésitations, je me décide pour l'*intellectus*.

Que des esprits non-habitués à l'analyse conceptuelle ne voient pas, dans la notion d'incorporel, l'exclusion absolue de « présence circonscriptive », cela n'a rien d'étonnant. Mais

(1) Cf. entre bien d'autres textes : *in IV Met.*, lec. 5, n. 595 et aussi textes cités ci-dessous.

(2) Cf. Boèce, *De Hebdomadibus*, c. I, P. L. 64, col. 1311 : « Communis animi conceptio est enuntiatio quam quisque probat auditam. Harum duplex modus est. Nam una ita communis est ut omnium sit hominum : veluti si hanc proponas : « si a duobus aequalibus aequalia auferas, quae relinquuntur aequalia esse » ; nullus id intelligens negat. Alia vero est doctorum tantum, quae tamen ex talibus communibus animi conceptionibus venit, ut est ea : « quae incorporalia sunt in loco non esse » et caetera quae non vulgus, sed docti comprobant ». — On le trouvera aussi dans l'édition Mandonnet des opuscules, t. I, p. 167.

quand un exercice prolongé de la pensée métaphysique (et l'on doit en dire autant de toute pensée scientifique) a donné à un esprit l'acuité d'intelligence qui fait les maîtres (1), cet esprit peut alors voir sans aucun délai, *statim*, la convenance ou la non-convenance de certains concepts inaccessibles aux *rudes*. Les jugements qui exprimeront cette vision devront être attribués à l'*intellectus*, non pas laissé à sa nature fruste, mais perfectionné. L'enfant de huit ans qui péniblement déchiffre pour la première fois, au piano, une partition de Liszt ou de Chopin, le virtuose qui l'exécute impeccablement font exactement les mêmes mouvements musculaires de doigté ; il n'y a entre eux qu'une différence de perfection dans la rapidité, la sûreté et la netteté du jeu. C'est bien ainsi, me semble-t-il, qu'il faut comprendre ces lignes de saint Thomas, commentateur de Boèce : « Ad apprehendendam rem incorpoream solus intellectus sapientium consurgit : nam vulgarium hominum intellectus non transcendunt imaginationem, quae est solum corporalium rerum ; et ideo ea quae sunt propria corporum, puta, esse in loco circumscriptive, intellectus sapientium STATIM removet a rebus incorporeis, quod vulgus facere non potest » (2).

(1) Je fais allusion ici à *De Ver.*, q. 20, a. 5, c. et à *I Sum. th.*, q. 12, a. 8, c., où saint Thomas affirme que plus on pénètre un principe,plus nombreuses sont les conclusions qu'on y découvre. Faite à propos de la *ratio*, cette remarque me semble devoir être appliquée, *mutatis mutandis*, à l'*intellectus* humain.

(2) Cf. *Expos. sup. Boetium De Hebdomadibus*, c. I, éd. Mandonnet, t.I pp. 169 et 180. Tout ce passage dont je ne cite que les dernières lignes est caractéristique. Après avoir rappelé que les conclusions doivent devenir évidentes, grâce à des principes « quae STATIM per se nota sunt ; unde dicuntur communes animi conceptiones, et communiter cadunt in conceptione cujuslibet intellectus : cujus ratio est quia praedicatum est de ratione subjecti ; et ideo *statim* nominato subjecto et intellecto quid sit, *statim* manifestum est praedicatum ei inesse », Saint Thomas explique la pensée de Boèce sur les deux séries de *propositions per se notae*. Il est évident que c'est à la seconde comme à la première que les lignes que l'on vient de lire s'appliquent. Dans les deux cas, le prédicat appartient au sujet ; dans les deux cas, dès qu'on acquiert la notion du sujet, on y constate la présence du prédicat ; seulement dans le second, n'importe qui ne peut « comprendre » la notion du sujet.

Et cette doctrine, saint Thomas la prend à son compte personnel, puisqu'il l'expose presqu'en les mêmes termes dans le *De Ver.*, q. 10, a. 12, c. Voir en outre *I S.*, D. 3, q. 1, a. 2, c. ; *I C.G.*, c. 10, n. 2 ; c. 11, n. 2 ; *I Sum th,*. q. 2, a. 1, c.

Cette exégèse s'appuie moins sur le mot *intellectus*, employé ici par saint Thomas (car il pourrait à la rigueur englober aussi la *ratio*) que sur l'adverbe *statim*, caractéristique du mode cognitif de l'*intellectus*, en tant qu'opposé à la *ratio*, adverbe employé quelques lignes plus haut pour les propositions *per se notae omnibus*. Il est évident que si, dans le premier cas, c'est l'*intellectus* des *rudes* qui opère, dans le second, il faudra bien admettre que c'est celui des savants qui fonctionne.

Cela suppose évidemment que pour obtenir la connaissance requise des concepts à comparer, il n'a pas fallu « discourir », au sens déjà analysé plus haut (1), car alors les jugements en question seraient le fruit d'un raisonnement proprement dit. Il y a eu sans doute une certaine « recherche », un certain processus, mais, comme le fait remarquer très pertinemment le P. de Tonquédec, ce processus « n'est point une démonstration au sens propre : il n'a pas pour but de prouver le rapport du sujet et du prédicat, mais de les éclaircir, de les expliquer. Une fois leurs figures respectives nettement dessinées, de lui-même, leur rapport jaillit. On ne place entre eux aucun concept vraiment intermédiaire : c'est en fouillant le concept du sujet que l'on découvre celui du prédicat. Tout ce qui monte à la lumière avec le second terme était déjà présent dans les profondeurs mal éclairées du premier » (2). Et si parfois, dans ces « recherches », certains esprits font fausse route, cela prouve tout simplement que, par rapport à cette vérité, ils ne font pas encore partie des *sapientes* et qu'ils doivent encore perfectionner leur *intellectus*.

Si l'on admet cet exposé, les jugements qu'expriment les propositions *per se notae sapientibus tantum* sont vraiment « immédiats » et en eux est sauvegardée la simplicité essentielle à tout acte de l'*intellectus*. Il n'en reste pas moins que cette simplicité présuppose, outre la complexité du processus psychologique, qui lui est commun avec la saisie des premiers principes et de leurs applications accessibles à tout homme, la

(1) Deuxième partie, chap. 2.

(2) Cf. J. de Tonquédec, *op. cit.*, pp. 288-289.

complexité d'une analyse dont la subtitilité est parfois poussée à l'extrême. C'est pourquoi cet acte de l'*intellectus* du savant est en même temps et plus rapproché et plus éloigné de la connaissance angélique que l'acte de l'homme de la rue affirmant par exemple qu'en plein jour il ne fait pas nuit : plus éloigné, puisqu'il serait impossible sans une plus grande complexité dans sa préparation ; plus rapproché cependant, puisqu'il pénètre plus profondément son objet, saisit en lui plus de richesses et cela d'une manière moins confuse (1).

De tels jugements sont-ils nombreux? Plus qu'on ne le croit communément. Que de fois en effet ce que les philosophes appellent syllogisme et qu'ils présentent avec majeure, mineure et conclusion, ce que les mathématiciens appellent démonstration n'est pas en vérité un « discours », mais une analyse qui, par des éclairages successifs, fait apparaître en pleine lumière ce qui d'abord restait obscur.

V

Nous nous sommes cantonnés jusqu'à présent dans ces jugements que Kant appelait analytiques immédiats. Il y en a d'autres immédiats aussi, mais dont la vérité ou la fausseté nous est fournie par l'expérience. Y a-t-il alors œuvre de l'*intellectus* ou de la *ratio*?

Avant de répondre, notons soigneusement que ces jugements d'expérience portent sur des êtres concrets, singuliers matériels, dans la compréhension desquels on fait entrer, en guise d'attribut, une notion universelle : ainsi, si je dis : cette pierre est chaude, la cathédrale du Puy-en-Velay est de style roman auvergnat, la foudre est tombée sur ma maison et l'a incendiée. Dans tous ces cas, dans le singulier matériel que je connais soit pour l'avoir sous les yeux, soit pour en former une représentation imaginative, je constate la réalisation

(1) Le P. de Tonquédec, *op.cit.*, cite comme exemple la « déduction » opérée par la théodicée thomiste des attributs divins à partir de l'*Esse Subsistens*. Peut-être ! En tout cas, pour arriver à la notion d'*Esse subsistens*, un «discours» proprement dit est requis ; dès lors les jugements sur les attributs sont affaire de la *ratio*, sinon directement, du moins indirectement.

concrète du concept abstrait qui me sert de prédicat. La question de tout à l'heure revient donc à celle-ci : la connaissance intellectuelle du singulier matériel dont jouit l'homme est-elle l'œuvre de l'*intellectus* ou de la *ratio* ?

Tous savent qu'aux yeux de saint Thomas, cette connaissance n'est pas directe, mais résulte d'une réflexion psychologique, la fameuse *conversio ad phantasma*, qu'il faut d'ailleurs soigneusement distinguer de la connaissance médiate par raisonnement. Très bien ! Seulement ce retour psychologique de l'esprit, sur l'espèce intelligible d'abord, puis par elle, sur le phantasme dont elle avait été abstraite, ce retour, dis-je, n'empêche-t-il pas, par sa nature même, la réalisation du *statim*, de l'*intuitus simplex* caractérisant l'*intellectus* ?

A étudier de près les passages où ex professo le Docteur Angélique expose sa doctrine sur la connaissance du singulier (1), on s'aperçoit qu'on ne peut tirer rien de certain du vocabulaire employé. Les verbes, *cognoscere*, *intelligere*, *considerare* sont trop imprécis. Les substantifs, *mens*, *intellectus* s'opposent plutôt à *sensus* et par conséquent désignent la faculté immatérielle de connaissance, sans distinguer les modes divers d'opération de cette faculté. Quant à *ratio*, il n'apparaît qu'une seule fois (2) dans un contexte dont nous ne pouvons rien tirer. Reste donc le recours aux descriptions doctrinales.

Deux passages surtout du *De Veritate* nous les fournissent (3). Saint Thomas y analyse avec soin la réflexion dans

(1) Cf. *I S.*, D. 27, q. 2, a. 3, c. ; *II S.*, D. 3, q. 3, a. 3 ad 1 ; *De Ver.*, q. 2, a. 6, c. ; q. 10, a. 4 et 5, c. ; *De Anima* q. un., a. 5 et 20 ; *Quodl.* 7, a. 13 ; *Quodl.* 12, a. 12 ; *in III De Anima*, lec. 8, n. 713 ; *I Sum. th.*, q. 86, a. 1 ; q. 89, a. 4.

(2) *De Ver.*, q. 10, a. 5, ad 4. L'objection porte : « Sed mens sive ratio imperat actum concupiscibilis et irascibilis, ut patet in I° Ethicorum ». Dans la réponse dont le fond ne nous intéresse pas ici, saint Thomas écrit : « Dicendum quod intellectus et ratio... » Cette substitution ne marque pas une précision à la doctrine ; dans la réponse, comme dans l'objection, comme aussi dans *Eth. Nicom.*, A, c. 13, 1102 et seq, *intellectus* et *ratio*, *mens* et *ratio* veulent tout simplement s'opposer à la partie sensible de notre être et englobent avec la faculté de connaissance la volonté elle-même.

(3) *De Ver.*, q. 2, a. 6, c. qui est de beaucoup le plus explicite. *De Ver.*, q. 10, a. 5, c. On complètera par *II S.*, D. 3, q. 3, a. 1. A remarquer aussi *I S.*, D,

laquelle notre esprit atteint le singulier matériel. Directement, c'est entendu, l'esprit est porté vers son objet proprement dit qu'il atteint sous forme de nature universelle. Puis — et c'est le premier stade de la réflexion psychologique — il revient sur son acte pour en acquérir la connaissance (redit in cognitionem sui actus), et peut ainsi en considérer la nature (intellectus... considerat naturam sui actus). De là il passe — et c'est le second stade — à la connaissance de l'espèce, qui est à l'origine de cet acte [(ulterius redit) in speciem quae est actus sui principium] et en connaît aussi la nature [(considerat naturam...) et speciei per quam intuetur]. C'est alors — troisième stade — qu'il atteint le phantasme d'où fut abstraite l'espèce et ici encore il en connaît la nature. Il peut enfin, grâce à la continuité existant entre l'intelligence et l'imagination dans la même personne humaine, « appliquer », comme dit le Commentaire sur les Sentences, le concept universel à la forme singulière conservée dans l'imagination. Et le résultat sera une connaissance intellectuelle, imparfaite sans doute, mais réelle, du singulier matériel, (et sic aliquam cognitionem de singulari accipit).

On aura remarqué que saint Thomas dit explicitement que l'intelligence considère la nature et de son acte et de l'espèce et du phantasme. Quelle est cette nature? Dans le fameux texte du *De Veritate*, q. 1, a. 9, sur la manière dont l'intelligence prend conscience de la vérité d'un jugement, le Docteur Angélique se sert de cette même formule, connaître sa propre nature, et tous les commentateurs l'ont expliquée [1] comme si la nature en question consiste à représenter l'objet connu, nullement à être spirituelle ou corporelle, substance ou accident. Il en est de même ici : l'acte, l'espèce, le phantasme lui-même sont saisis, non en tant qu'êtres, mais en tant que représentatifs de l'objet [2], chacun à sa ma-

27, q. 2, a. 3 : « In speciem vel in imaginem contingit fieri conversionem dupliciter : vel secundum quod est species talis rei, et tunc est eadem conversio in rem et speciem rei ; vel in speciem secundum quod est res quaedam... »

(1) Cf. Ch. Boyer S. J. dans *Gregorianum*, 1924, pp. 424-433. ainsi que Mgr. L. Noël, dans *Notes d'épistémologie thomiste*, Louvain — Paris, 1925, pp. 103 et ss.

(2) Cf. le texte cité, p. 201, note 3.

nière, l'acte et l'espèce d'une façon universelle et abstraite, le phantasme d'une façon singulière et concrète.

Voilà la description. On avouera qu'elle est complexe l'opération qui nous permet quelque connaissance intellectuelle du singulier matériel ! Faut-il malgré tout l'attribuer à l'*intellectus* ? En mentionnant, à propos de l'espèce, son rôle de principe partiel de l'acte d'intellection, saint Thomas n'a-t-il pas voulu insinuer un usage,au moins implicite et subconscient, du principe de causalité ? Lui-même marque assez nettement sa pensée véritable, quand il compare cette opération à ce qui se passe quand je me regarde dans une glace. Directement, par la représentation visuelle, je vois ma propre figure, indirectement, l'image virtuelle formée sur le verre dépoli. Dans cet exemple, il est évident qu'il n'y a qu'un seul acte de vision. Ainsi, continue l'Aquinate, quand je connais intellectuellement ma maison incendiée par la foudre, sous mes yeux, c'est par la même espèce, reçue du phantasme, que mon esprit se replie sur ce même phantasme. C'est donc par un seul et même acte d'intellection que je forme les concepts abstraits de « maison, foudre, incendiée » et que je découvre ma maison, en tant que réalisant concrètement le concept abstrait « incendiée par la foudre ». L'objet de cet acte est complexe, certes, mais la simplicité de l'acte lui-même est sauvegardée ; il n'y a pas d'utilisation du principe de causalité. C'est bien l'*intellectus* et non pas la *ratio* qui a porté ce jugement d'expérience.

L'expérience n'est pas seulement externe, elle est aussi interne. Elle nous renseigne sur ce qui se passe dans notre conscience psychologique. Nos actes et, à travers eux, nos facultés et notre âme, notre moi enfin nous sont connus et à leur sujet nous formulons des jugements : je parle, j'ai mal aux dents, je veux, je suis triste, je raisonne, etc...

C'est immédiatement que nous atteignons l'existence concrète de nos actes ; immédiatement encore que nous en connaissons la nature, mais seulement de la manière très confuse impliquée dans toute saisie d'existence. Quand je pose un acte de volonté, j'ai conscience que c'est là quelque chose de différent de ce que me donne ma conscience, lorsque je fais un acte de connaissance. De même, spontanément je distingue la vision qui me fait contempler la splendeur d'un cou-

cher de soleil au bord de l'Océan de celle qui me découvre l'harmonieuse beauté d'une thèse métaphysique. Les jugements exprimés ou tacites qui traduisent de tels états de conscience sont évidemment subits, simples ; bref, ils ne peuvent appartenir qu'à l'*intellectus*. La *ratio* aura, elle, à travailler ces éléments pour les faire sortir de leur imprécision, pour décider s'ils sont matériels ou non.

Cette conscience de nos actes nous fait atteindre, dans la même réflexion psychologique, le fait concret de notre existence, ou plus exactement, de notre moi existant. *Cogito ergo sum*, disait Descartes, rejoignant ainsi saint Thomas qui écrivait en 1256 : « In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse, quod percipit se sentire et intelligere, et alia hujusmodi vitae opera exercere » (1). C'est donc à l'*intellectus* qu'appartient, comme le jugement conscientiel lui-même portant sur notre acte, le jugement par lequel j'affirme la vie concrète de mon moi.

Pouvons-nous aller plus loin et dire que, dans ce même acte de réflexion psychologique, nous connaissons notre âme, en tant que principe éloigné de nos opérations vitales, et nos facultés, en tant que sources spécifiques de ces mêmes opérations ? Si l'on se contente d'une connaissance très confuse, pourquoi pas ? Qu'ensuite on appelle le moi âme, en tant que principe éloigné, ou faculté, en tant que source spécifique, ce n'est là qu'une question de vocabulaire. En effet de même qu'en pensant, nous expérimentons notre moi, ainsi nous constatons qu'en lui se trouve le principe de notre opération. L'*intellectus* peut donc saisir cela encore dans son regard simple qui lui fait connaître son propre acte. Mais ce principe, est-il notre moi tout entier, ou est-il une

(1) Cf. *De Ver.*, q. 10, a. 8, c. Il est bon de remarquer que, pour saint Thomas, *habere animam*, *vivere* et *esse*, appliqués aux vivants et à fortiori à l'homme, sont une seule et même chose. De plus, si chacun constate, dans ses actes, qu'il « sent » ou « intellige », il est clair qu'il fait la différence entre les deux ; il y a donc, implicitement affirmée dans ce texte, une connaissance expérimentale confuse de la nature de ces actes et de leur principe.

Quant à DESCARTES, accusé plusieurs fois d'avoir fait, sinon d'avoir voulu faire, un enthymème, il s'en est toujours défendu énergiquement : cf. en particulier les *Réponses aux Secondes Objections*, « En troisième lieu... » éd. Adam-Tannery, vol. 9, p. 110. n. 182.

partie seulement qu'on appellera âme? Cette âme, est-elle le principe immédiat de nos opérations ou ne les produit-elle que par l'intermédiaire d'une faculté entitativement distincte de l'âme elle-même? De cette âme, de ces facultés quelle est la nature? Spirituelle? Corporelle? Autant de questions dont l'*intellectus* doit laisser la réponse à la *ratio*.

Cette vue confuse que nous venons d'accorder à l'*intellectus*, les esprits habitués à l'analyse métaphysique ou psychologique pourront d'ailleurs la préciser, du moins jusqu'à un certain point. Au fond, c'est ce que fait saint Thomas, dans l'article 9 de la question I du *De Veritate* auquel je faisais allusion plus haut. Que contiennent ces lignes célèbres, sinon une analyse subtile, faite par un métaphysicien de génie? Le Docteur Angélique ne fait que montrer ce que plus ou moins consciemment découvre l'*intellectus* de tout homme, quand il pose le principe de non-contradiction ou affirme l'existence de la lumière en plein midi. J'admettrais donc volontiers dans ces jugements d'expérience intime, le double étage que saint Thomas posait plus haut à propos des propositions *per se notae*. Le deuxième ne serait accessible qu'aux *sapientibus*, le premier à tout venant (1).

(1) Dans tout ce passage, je ne fais qu'exploiter, de mon point de vue particulier, les textes bien connus dans lesquels saint Thomas expose sa doctrine sur la connaissance de l'âme par elle-même ; cf. *De Ver.*, q. 10, a. 8, en entier ; *I Sum. th.*, q. 87 a. 1, en entier ; *III C. G.*, c. 46, où saint Thomas parle ex professo. Voir aussi : *I S.*, D. 1, q 2, a. 1, ad 2 : « Eadem operatione intelligo intelligibile et intelligo me intelligere » ; D. 3, q. 2, a. 2, ad 2 ; q. 4, a. 4 et 5 ; D. 10, q. 1, a. 5, ad 2 ; *IV C. G.*, c. 26, n. 5 ; *De Pot.*, q. 8, a. 8, ad 1, c. ; *De Anima*, q. un., a. 16, ad 8 ; *De Ver.*, q. 8, a. 6, c ; *In II de Anima*, lec. 6, n. 308 ; *In III De Anima*, lec. 9, nn. 721 et seq., etc...

Je n'ai pas à parler du cas spécial de la connaissance « habituelle » de l'âme, que saint Thomas dit être *per essentiam*, puisque, dans la pensée du saint Docteur, il n'y a pas là d'acte de connaissance à proprement parler. C'est cependant à propos de cette connaissance que l'on donne, dans le *De Ver.* q. 10, a. 8, ad 9, le principe sur lequel j'ai cru pouvoir baser toutes mes réflexions : « Ad nonum dicendum, quod dupliciter aliquid aliquo dicitur cognosci. Uno modo sicut *ex* cujus cognitione deveniatur in cognitionem ipsius, et sic dicuntur conclusiones principiis cognosci et hoc modo non potest aliquis cognosci seipso. Alio modo dicitur aliquid cognosci sicut *in* quo cognoscitur, et sic non oportet ut id quo cognoscitur alia cognitione cognoscatur quam id quod cognoscitur eo... et sic animam seipsam quodammodo cognoscit per essentiam suam ». Même doctrine : *I Sum. th.*, q. 58, a. 3, ad 1.

L'*intellectus* juge donc, et abondamment. Ses jugements sont toujours caractérisés par de la simplicité, et en cela ils portent la marque de l'*intellectus*, et par de la complexité [1], et en cela ils portent la marque de l'humain, c'est-à-dire, d'un être immatériel uni à du matériel. Dans tous les cas, cette complexité résulte du processus psychologique qui permet d'obtenir les quiddités abstraites, puis de la composition ou la division, essentielle à tout jugement humain. Dans quelques cas, s'ajoute la complexité de l'analyse, plus ou moins subtile, nécessaire aux savants pour comprendre la notion totale du sujet. Dans d'autres cas enfin, dans les jugements d'expérience externe ou interne, c'est la complexité de la réflexion, partant de l'objet, vers l'acte qui l'a saisi et vers ses présupposés psychologiques ou ontologiques. Bref, l'opération de notre *intellectus* est une projection fidèle de notre essence humaine, à la fois immatérielle, donc simple, et corporelle, donc complexe.

(1) Cf. *II-II*ae *Sum. th.*, q. 1, a. 2, c.

CHAPITRE TROISIÈME

NATURE DE L'« INTELLECTUS » HUMAIN : FACULTÉ OU HABITUS ?

Nous avons vu qu'à côté de la *ratio*, il existe, chez l'homme, un *intellectus* dont l'acte est plus parfait que celui de cette *ratio*, parce que, malgré une certaine complexité, soit dans ses préparatifs, soit en lui-même, il saisit la vérité sans aucun discours véritable. Il nous faut maintenant déterminer la nature de cet *intellectus*. Ce problème semble avoir préoccupé saint Thomas qui le posait sous cette autre forme : Quelle distinction mettre entre lui et la *ratio* ? A lire les différentes études qu'il lui a consacrées, on a l'impression d'un flottement ; c'est pourquoi j'examinerai successivement et dans leur ordre chronologique les œuvres principales du saint Docteur, pour parvenir à une solution nette.

I

Dans le Commentaire sur les Sentences la question n'est pas traitée explicitement et pour elle-même. Tantôt saint Thomas oppose l'*intellectus* à la *ratio* ou la met sur le même pied, de telle sorte qu'on est tenté de faire une faculté de l'une et de l'autre, tantôt il semble concevoir l'*intellectus* comme un habitus surélevant la *ratio*.

Dans le premier cas, on aurait le dispositif suivant : l'esprit humain (*mens humana*) agirait par l'intellect-faculté, lequel serait perfectionné par un habitus naturel, qui s'appellerait lui aussi *intellectus* et s'identifierait avec celui des Éthiques, et par la *ratio* faculté perfectionnée de son côté par la sagesse et la science. Dans le second cas, on aurait au contraire ceci : l'esprit humain, qui strictement parlant est *ratio*,

s'appellerait *intellectus* quand on le considérerait comme perfectionné par l'habitus des premiers principes ou *intellectus principiorum*, et *ratio* partout ailleurs. Le problème, tel du moins qu'il se présente dans les Sentences, pourrait s'énoncer ainsi : l'*intellectus*, en tant qu'opposé à la *ratio*, est-il *primo* et *per se* un habitus ?

Sur une vingtaine de textes que j'ai pu examiner, une douzaine sont très nettement en faveur de l'*intellectus*-habitus ; les autres laissent la question indécise et sont par conséquent à interpréter par les premiers (1). Examinons les principaux.

A. — II S., D. 24, q. 2, a. 3. Dans ce deuxième livre de son Commentaire, saint Thomas, étudiant l'état de l'homme au moment du péché originel, en vient à poser la question : *Utrum synderesis sit habitus vel potentia*? Comme l'a montré Dom Lottin dans son histoire du traité de la syndérèse (2), le Docteur Angélique réagit, dans sa réponse, contre toute une tradition remontant à Philippe le Chancelier († 1236), en passant par les premiers Maîtres Franciscains et Dominicains. Comme Albert le Grand, il voit dans la syndérèse un habitus et non une puissance, un habitus, non pas de la volonté, comme le voulait saint Bonaventure, mais de la raison.

Son argumentation peut se réduire aux termes suivants :

La syndérèse est à la raison pratique ce que l'*intellectus principiorum* est à la raison spéculative. Or l'*intellectus* est un habitus, donc aussi la syndérèse : « Cum enim ratio varietatem quamdam habeat... oportet quod omnis ratio ab aliqua cognitione procedat quae uniformitatem et quietem quamdam habeat, quod non fit per discursum investigationis, sed subito intellectui offertur ». Il s'agit bien en

(1) Sont nettement favorables à l'intellectus-habitus : *I S.*, D. 3, q. 4, a. 1, ad 4 ; *II S.*, D. 3, q. 1, a. 6, ad 2 ; D. 24, q. 1, a. 3 ad 4 ; q. 2, a. 3 ; D. 39, q. 3, a. 1 et ad 4, et 6 ; *III S.*, q. 1, a. 1 ; D. 33, q. 2, a. 4, sol. 4 ; D. 34, q. 1, a. 2 ; D. 35, q. 1, a. 2, sol. 2 ; q. 2, a. 2, sol. 1.

Laissent la question en suspens : *II S.*, D. 9, q. 1, a. 8 ad 1 ; D. 23, q. 3, a. 3 ad 3 ; D. 24, q. 1, a. 1 ; *III S.*, D. 23, q. 1, a. 4, sol. 3 ad 3 ; q. 2, a. 2, sol. 1 et sol. 3 ; D. 27, q. 2, a. 3, ad 2 ; D. 33, q. 1, a. 1, sol. 1 ad 2 ; q. 2, a. 4, sol. 1 ad 1 et 4.

(2) Dom Lottin, dans *Rev. Néo-Scol.*, 1928, pp. 23, 30 et 31.

toute évidence de l'*intellectus* opposé à la *ratio*. Continuons notre lecture : « sicut enim ratio in speculativis deducitur ab aliquibus principiis per se notis, quorum habitus intellectus dicitur, ita etiam oportet quod ratio practica ab aliquibus principiis per se notis deducatur... et horum quidem habitus est synderesis ». Il me semble difficile que ce mot *intellectus*, deux fois répété, ne désigne pas la même entité : dans les deux cas, cet *intellectus* a le même rôle, appréhender sans discours, et comme dans le second on nous dit que c'est un habitus, il semble légitime de voir un habitus aussi dans le premier.

Poursuivant son parallélisme, saint Thomas note que la syndérèse ne se distingue pas de la *ratio* pratique par la « substance d'une faculté », mais « per habitum », c'est-à-dire, comme un habitus se distingue du sujet qu'il perfectionne : ainsi, en effet, en est-il de l'*intellectus principiorum* : « Unde dico quod synderesis a ratione practica distinguitur, non quidem per substantiam potentiae, sed per habitum... sicut *et* habitus principiorum speculativorum, ut omne totum est majus sua parte et hujusmodi ».

La conclusion sera donc claire : la syndérèse pourra désigner deux choses :

a. Strictement, un habitus de la *ratio* pratique ;

b. En un sens large, la *ratio* pratique en tant que « subjectée » à cet habitus.

Mais en vertu du parallélisme de tout l'article, il en sera de même pour l'*intellectus* (1).

B. — II S., D. 39, q. 3, a. 1. Dans le texte précédent, c'était à partir du principe aristotélicien, le mobile s'explique par l'immobile, que saint Thomas démontrait la nécessité de l'*intellectus* habitus ; dans le texte que nous avons maintenant à étudier, il part de la règle dionysienne exigeant une hiérarchie d'êtres contigus : « Oportet ergo quod

(1) Cf. aussi, dans la même question, a. 4, *in fine corp. II S.*, D. 23, q. 2, a. 4, sol. 4, saint Thomas écrit : « Sicut in ratione speculativa sunt innata principia demonstrationum, ita in ratione practica sunt innati fines connaturales homini ; unde circa illa non est habitus acquisitus aut infusus, sed naturalis, sicut synderesis,loco cujus Philosophus, in VI Ethicorum, ponit intellectum in operativis » .

in anima rationali quae angelo, in ordine creaturarum, configuratur, sit aliqua participatio intellectualis virtutis, secundum quam aliquam veritatem sine discursu apprehendat, sicut apprehenduntur prima principia naturaliter cognita, tam in speculativis quam etiam in operativis ». Ici encore, le contexte le prouve, cette participation à la vertu intellective, c'est évidemment l'*intellectus*, pris en tant qu'opposé à la *ratio*. Or saint Thomas ajoute explicitement : « unde et talis virtus *intellectus* vocatur, secundum quod est in speculativis, quae etiam, secundum quod in operativis est, synderesis dicitur ». Et, nous le savons, cette syndérèse est un habitus, donc cet *intellectus* en sera un aussi.

Il ne faudrait pas que le mot *virtus* dont se sert ici saint Thomas nous fasse prendre le change. Ce mot pourrait sans doute signifier une *potentia*, une faculté, mais il peut fort bien aussi désigner un habitus, comme il le déclare formellement : « Virtus potest dici dupliciter ; uno modo habitus perficiens ad actum bonum potentiae humanae sive sit bonus materialiter et sic habitus intellectuales et speculativi virtutes dici possunt quibus intellectus et ratio ad verum determinantur, cujus consideratio bonus actus ipsorum est » (1). Ici encore syndérèse et *intellectus* sont, au sens strict, des habitus perfectionnant la *ratio* soit pratique, soit spéculative.

C. — III S., D. 35, q. 2, a. 2, sol. 1. Nous nous trouvons devant un texte plus net que les précédents ; c'est d'ailleurs en le lisant que je me suis posé pour la première fois le problème que nous sommes en train d'élucider. Dans cette distinction, saint Thomas étudie la vie active et la vie contemplative, ainsi que les dons du Saint-Esprit qui perfectionnent l'une et l'autre. Dans notre article, il recherche si l'*intellectus* est un don. Avant de répondre à cette question

(1) *III S.*, D. 23, q. 1, a. 4, sol. 1. Que l'*intellectus principiorum* soit dit *virtus-habitus*, cf. encore : *II S.*, D. 24, q. 1, a. 3 ad 4 ; *III S.*, D. 23, q. 1, a. 1 et a. 4, sol. 3 ad 3 ; D. 34, q. 1, a. 2 ; D. 23, qu. 2, a. 3, sol. 3 ; *in Boeth. de Trinit.*, q. 5, a. 1 ad 1 (éd. Mandonnet, t. III, pp. 100) ; *De Ver.*, q. 24, a. 11 ad 4 ; q. 18, a. 6 : « Bonum autem ipsius intellectus perficitur ad cognoscendum verum virtutes dicuntur, ut dicitur *VI., Eth*, utpote intellectus actum bonum reddentes » ; *I-II*ae *Sum. th.*, q. 5, a. 4 ; q. 55, a. 1, c ; q. 56, a. 3, c ; et enfin *VI Eth.*, lec. V, éd. Pirotta, n. 1179.

théologique, il détermine philosophiquement le sens d'*intellectus*. L'objet de l'*intellectus*, remarque-t-il, c'est la connaissance des essences, mais pour y parvenir, tantôt on passe par les accidents, « quasi per quaedam ostia », tantôt on y arrive directement. La première manière est celle de l'homme, la seconde celle de l'ange ; celui-ci sera donc *intellectus*, celui-là *ratio*, et il ajoute « Unde si aliqua sunt quae statim sine discursu rationis apprehendantur, horum non dicitur esse ratio sed intellectus, sicut principia prima quae quisque statim probat audita ». C'est donc bien de l'*intellectus* humain, opposé à la *ratio*, dont il s'agit, Il y a donc deux cas d'*intellectus*, l'un propre aux anges, l'autre aux hommes. Ces deux *intellectus* sont-ils de même nature ?

Non, répond saint Thomas : « Primo modo ergo intellectus potentia est, sed secundo modo accipiendo habitus principiorum dicitur ». C'est formel ! J'ai beau tourner et retourner le texte, je ne puis le comprendre autrement : l'*intellectus* angélique est une puissance ; l'intellect humain, celui qui s'oppose à la *ratio*, c'est l'habitus-*intellectus* aristotélicien dont l'objet est de saisir les premiers principes. De plus, si aux yeux de saint Thomas, l'*intellectus* humain, dont il s'agit ici par opposition à l'*intellectus* angélique, était autre chose que cet *habitus principiorum*, c'était le cas ou jamais de dire ce qu'il est.

Le mouvement, d'ailleurs, de tout ce texte renforce cette interprétation. On veut savoir s'il y a un don du Saint-Esprit qui puisse s'appeler *intellectus*. Le raisonnement du Saint Docteur sera donc celui-ci : dans l'ordre naturel, la *ratio* a besoin de l'*intellectus* pour connaître sans discours, c'est-à-dire d'une façon en quelque sorte sur-humaine ; dans l'ordre surnaturel, si la *ratio* surélevée par la foi doit connaître par un mode sur-humain les choses spirituelles, elle aura besoin d'un don qui les lui fera contempler, comme l'*intellectus* nous découvre les principes ; ce don sera à juste titre appelé *intellectus*. Il y a, on le voit, un parallélisme très net :

$$\frac{\text{don d'intelligence}}{\text{raison élevée par la foi}} = \frac{\text{« intellectus principiorum »}}{\text{« ratio ut talis »}}$$

Or le don d'intelligence, comme tous les dons, est un habitus ; n'est-il pas légitime dès lors de voir dans l'*intellectus* de l'ordre naturel un habitus aussi ?

D. — Corroborons la conclusion de ces trois textes principaux par une revue rapide de deux autres moins importants :

Dans II S., D. 3, q. 1, a. 6, ad 2, saint Thomas veut savoir s'il y a une différence spécifique entre l'ange et l'âme humaine. Non, prétend l'objectant ; en tout cas, cette différence ne peut consister en ce que le premier est intellectuel et la seconde rationnelle ; l'âme d'une part n'a-t-elle pas, en effet, un *intellectus*, et d'autre part, saint Grégoire le Grand ne donne-t-il pas à l'ange le nom d'« animal raisonnable » (1) ? C'est vrai, répond saint Thomas, mais cette dernière formule est à prendre dans un sens impropre, tandis qu'il est strictement vrai de dire que l'âme humaine a un *intellectus*, non pas qu'elle soit totalement intellectuelle, mais le point de départ (*principium*) et celui d'arrivée (*terminus*) de son acte essentiel, qui est un discours, c'est l'*intellectus*. Pourquoi ? « Secundum principium, quia prima principia sine inquisitione statim cognoscit, unde *habitus* principiorum indemonstrabilium *intellectus* dicitur ». En d'autres termes, c'est par un habitus que l'âme humaine est dite intellectuelle, et cet habitus s'appelle l'*intellectus* ; s'il y avait un autre *intellectus* que cet habitus, saint Thomas l'aurait dû dire ici ; c'était nécessaire pour expliquer pleinement pourquoi notre âme est strictement intellectuelle.

II S., D. 24, q. 1, a. 1, ad 3. Dans cette distinction, qui étudie le péché originel et ses conditions, le Docteur Angélique, en liaison avec une tradition scolaire, se demande, dans l'article premier, si le libre arbitre est un habitus. Se basant sur la double hypothèse que le jugement est un habitus et que le libre-arbitre est un jugement, la troisième objection serait pour l'affirmative. Mais saint Thomas nie le premier présupposé ; le jugement n'est pas un habitus, c'est un acte. D'ailleurs, ajoute-il, on ne saurait trouver un habitus unique qui influe sur tous les jugements, sauf, peut-être, cet habitus des principes premiers dont la connaissance nous est donnée naturellement comme guide de nos jugements :

(1) Cette citation de saint Grégoire est célèbre et saint Thomas la rencontr epl usieurs fois, notamment : *I S.*, D. 25, q. 1, a. 1 ad 4 ; *II S.*, D. 3, q. 1, a. 3 ad 4 ; cf. le texte dans la 10e homélie sur l'Évangile, P. L. 76, col. 1110, C.

« nisi forte dicamus habitum illum primorum principiorum quorum cognitio naturaliter est insita nobis secundum quod in omnibus judiciis dirigimur ». Le mot *intellectus* n'est pas prononcé, mais sa description est complète, son objet est défini, son rôle déterminé, et de nouveau on nous le présente comme un habitus.

Ces deux derniers textes sont moins explicites, mais lus dans la lumière des trois premiers, ils ne peuvent laisser de doute : chaque fois que saint Thomas veut désigner ce qui nous permet de connaître sans raisonnement, il parle d'*habitus principiorum* ou d'*intellectus*, c'est donc qu'il les identifie (1).

E. — On peut, ce me semble, ajouter aux citations de textes une considération qui certainement est dans l'esprit de saint Thomas. Notre faculté intellectuelle est, dans son essence même, faculté d'une âme, elle-même essentiellement forme substantielle d'un corps, elle est donc *ratio* et non *intellectus* ; son opération essentielle, c'est le discours. Si donc *de facto* elle saisit les premiers principes sans aucun discours proprement dit, cela ne peut s'expliquer par un acte propre de la *ratio*, mais par un acte non-essentiel et plus parfait que son acte essentiel. Cet acte, que l'on peut appeler à bon droit accidentel, tout en maintenant qu'il est exigé par notre nature, ne peut être posé que si la *ratio* a été surélevée par un accident qui la dispose à agir d'une façon plus parfaite que ne le comporte sa nature seule. Or,

(1) Ces textes suffiront, je pense ; les autres, s'ils sont favorables, n'ajoutent rien de nouveau, s'ils sont de sens douteux, ils doivent s'interpréter en fonction de ceux qui sont clairs. Il s'en rencontre aussi qui devront s'interpréter par l'intellect-puissance, mais cet intellect-puissance est ou bien la faculté de connaissance immatérielle, angélique ou humaine, v. g. *II S.*, D. 24, q. 1, a. 1, au début « in nomine intellectus... potentiam et habitum et actum significare potest ». Ce texte, le *De Ver.*, q. 17, a. 1, l'explique ainsi : « Invenitur quandoque aliquod nomen quod ad ista quatuor *aequivocatur*, sicut hoc nomen « intellectus » quandoque ipsam intellectivam potentiam, quandoque vero habitum quemdam, quandoque vero actum » ; ou bien la *ratio*, en tant que perfectionnée par l'*habitus-intellectus* ; II S. D. 24, q. 1, a. 3 ; q. 3, a. 3 ad 2 ; D. 9, q. 1, a. 8 ad 1 ; III S., D. 23, q. 1, a. 4, sol. 1 où l'on parle d'habitus intellectuels et speculatifs perfectionnant l'*intellectus* et la *ratio* ; q. 2, a. 2, sol. 1. Nous nous en sommes tenus aux textes dans lesquels *intellectus* s'oppose à *ratio*.

cet accident ne peut être qu'une qualité, et parmi les qualités, il ne peut être qu'un habitus, c'est-à-dire une disposition stable.

Cet habitus, comme tous les habitus, ne peut être « subjecté » que dans une puissance qui n'est pas déterminée *ad unum*. C'est bien le cas de la *ratio*, mais ce ne serait pas du tout le cas d'une faculté-*intellectus*, car elle ne pourrait pas ne pas adhérer à son objet, puisqu'elle doit être infaillible et immuable. Il faudra donc que l'*intellectus* en tant qu'opposé à la *ratio* ne soit qu'un habitus. C'est bien la doctrine de III S., D. 23, q. 1, a. 1, où on lit : « intellectus possibilis qui de se indeterminatus est, sicut materia prima, habitu indiget... et naturali quantum ad ea quae ex ipso lumine intellectus agentis qui est ejus regula, statim determinantur sicut sunt principia prima » (1).

Il me semble donc légitime de conclure que, d'après le Commentaire sur les Sentences, l'*intellectus* que l'on oppose à la *ratio* est, à parler le plus formellement possible, un habitus perfectionnant la *ratio* dès que celle-ci se trouve en présence des premiers principes. Et de fait, il en réalise bien la définition qu'en donne saint Thomas dans ce même Commentaire : « Habitus, secundum proprietatem sui nominis, significat qualitatem quamdam quae est principium actus, informantem et perficientem potentiam, unde oportet, si proprie accipiatur, quod sit superveniens potentiae sicut perfectio perfectibili » (2).

L'*intellectus* que nous étudions est certainement du genre qualité, puisqu'il est ou *habitus* ou *potentia*, espèces appartenant à ce genre. D'autre part, il est bien principe d'opération, puisque c'est par lui que nous atteignons les premiers principes ; il est *informans* et donc *perficiens* pour notre faculté intellectuelle, qui, par son essence, est *ratio*, car c'est grâce à lui que la *ratio* participe à l'*intellectus* angéli-

(1) Dans la *Somme, I*, q. 64, a. 2, saint Thomas oppose à l'immobilité de la connaisance des premiers principes « quorum est intellectus », lequel *intellectus* est caractérisé par les mêmes formules qui servent pour la connaissance angélique, oppose, dis-je, la mobilité de la *ratio* « habens viam procedendi ad utrumque oppositorum », donc non déterminée *ad unum*.

(2) *II S.*, D. 24, q. 1, a. 1.

que et ainsi la *ratio* est bien le perfectible, l'*intellectus* la perfection.

Cette conclusion étonne à première vue — et j'en ai été le premier étonné — elle n'est pas dans la doctrine vulgarisée par les manuels. Cet étonnement diminue, je crois, si l'on prend conscience que très souvent ce mot *intellectus*, opposé à *ratio*, désigne non pas seulement l'habitus, mais le complexe *ratio*-perfectionnée-par-cet-habitus. Ceci n'est pas une échappatoire que j'invente pour me tirer d'affaire, c'est la pensée même du Docteur Angélique. Quand il se demande si la syndérèse est habitus ou puissance, il rencontre Philippe le Chancelier qui lui fait cette objection : on oppose la syndérèse aux autres facultés, raison, appétit concupiscible ou irascible, il faut donc qu'elle soit elle aussi une faculté. Et voici la réponse de saint Thomas : « ad primum dicendum quod synderesis dividitur contra alias potentias, non quasi diversa per substantiam potentiae, sed per habitum quemdam, sicut *si intellectus principiorum contra* speculativam rationem divideretur » (1). Ce qui prend toute sa force si l'on rapproche ces dernières lignes du corps du même article : « Et ideo dico quod synderesis vel habitum tantum nominat vel potentiam saltem subjectam habitui sicut nobis innato ».

Si l'on demande maintenant quelle distinction se trouve entre *intellectus* et *ratio*, on répondra, pour ce qui concerne le Commentaire sur les Sentences :

1° qu'il y a une distinction réelle adéquate, comme entre la substance et l'accident qui lui est ajouté, et dans ce cas, on prendra l'*intellectus* au sens le plus strict ;

2° qu'il y a une distinction réelle inadéquate, comme entre un tout et sa partie, et dans ce cas, l'*intellectus* comprendra la *ratio* en tant que déterminée par l'habitus des principes premiers.

II

Il nous faut voir maintenant si, dans le *De Veritate*, le Docteur Angélique maintient cette position, d'autant plus

(1) *II S.*, D. 24, q. 1, a. 1 et ad 1 ; cf. aussi *ibid.*, a. 4 in fine corp. et ad 6.

que c'est dans cet ouvrage que se trouve le texte principal (q. 15, a. 1) où ex professo il a examiné au long et au large les relations entre *intellectus* et *ratio*.

Déjà, simplement par la manière d'énoncer le titre de cet article, la position de la question se trouve précisée. Au début de cette recherche, nous disions : quelle différence mettre entre *ratio* et *intellectus*? et cette manière de parler nous avait été suggérée par les Sentences ; elle était générale. Ici la question se restreint : Y a-t-il une distinction de faculté à faculté, *Utrum intellectus et ratio sint diversae potentiae*? Saint Thomas répond : non. Et il apporte deux arguments, dont voici le second.

D'après Avicenne (1), des actes différents ne seront l'indice de puissances diverses qu'à la condition de ne pouvoir se rapporter à un principe unique. L'acte de la *ratio*, c'est le discours ; celui de l'*intellectus*, c'est la saisie toute simple de la vérité. Peuvent-ils se rapporter à un principe unique? Avant de répondre, précisons quels sont les rapports mutuels de ces deux actes. Saint Thomas, se servant d'une idée de Boèce (2), répond : « Ils sont entre eux comme le fait d'être engendré à celui d'exister, ou encore, comme le mouvement au repos dans l'état acquis par ce mouvement ». Toute la question est maintenant de savoir si ce repos et ce mouvement découlent d'un principe unique. Or, dit saint Thomas, on n'en saurait douter, au moins quand il s'agit d'un être qui les expérimente tous deux. En effet, ce repos n'est rien d'autre que la possession d'une perfection vers laquelle l'être tendait par son mouvement ; repos et mouvement sont donc entre eux comme perfection et imperfection lesquelles se rapportent évidemment à un même principe. D'ailleurs le fait d'être engendré (le devenir) et celui d'exister (l'existence)

(1) Les éditions renvoient au VI[e] livre de la Physique (*VI de Naturalibus*) du philosophe arabe, lequel livre contient sa psychologie. Cet ouvrage sur la Physique fait partie de la grande encyclopédie ayant pour titre *Kitâb Assifâ, le livre de la guérison*. « Avicenne est aristotélicien en psychologie », écrit De Wulf, *Hist. de la phil. médiév.*, Paris, 1925, t.I, p. 212. De fait le principe auquel fait ici allusion saint Thomas rend bien un son péripatéticien.

(2) Cf. Boèce, *De Consolatione philosophiae*, lib. IV, pr. VI, P. L. 63, col. 816-817. Cette comparaison boétienne sera examinée plus bas ex professo.

sont à coup sûr dans le même cas. Il en sera ainsi des actes de la *ratio* et de l'*intellectus*. La condition requise pour que ces deux actes soient l'indice de facultés diverses ne se réalise donc pas ; il reste que la *ratio* elle-même et l'*intellectus* ne sont pas deux facultés, mais une seule, qui, dans son acte parfait, connaît la vérité d'une façon absolue, et dans son acte imparfait, a besoin du discours pour parvenir à cette même vérité.

Cet argument prouve très bien la thèse de saint Thomas. Mais nous n'avons là aucune explication positive sur la distinction qu'il convient d'admettre. Cette explication, nous la trouverons dans le premier.

Réduit à son squelette, il se présente de la façon suivante : l'*intellectus* humain n'est qu'une participation tout à fait déficitaire de l'*intellectus* angélique, quelque chose d'analogue, *positis ponendis*, à la « prudence » des bêtes comparée à la raison humaine (1). Or tout ce qui est ainsi participé ne saurait être regardé comme appartenant vraiment à la nature de l'être bénéficiaire de cette participation. S'emparant d'un mot d'Aristote : la connaissance de Dieu est une « possession » divine et non humaine, saint Thomas déclare qu'une perfection purement participée n'est pas « possédée » dans le sens plein de ce mot, c'est-à-dire, totalement soumise à la domination de l'être qui en est orné : « illud enim habetur ut possessio, explique-t-il dans le commentaire de ce passage des Métaphysiques, quod ad nutum habere potest et quo libere potest uti » (2). La raison de cela ? Il faut la cher-

(1) Cf. *In I Met.*, lec. I, n. 10 et 11 : « Illa vero animalia quae memoriam habent aliquid prudentiae habent. Dicitur autem prudentia aliter in brutis animalibus, et aliter hominibus inesse. In hominibus quidem est prudentia secundum quod ex ratione deliberant quid eos oporteat agere... Judicium autem de rebus agendis non ex rationis deliberatione, sed ex quodam naturae instinctu, prudentia in aliis animalibus dicitur ». Ce qui commente Aristote, disant : *Φύσει μὲν οὖν αἴσθησιν ἔχοντα γίνεται τὰ ζῷα, ἐκ δὲ τῆς αἰσθήσεως τοῖς μὲν αὐτῶν οὐκ ἐγγίγνεται μνήμη, τοῖς δ' ἐγγίνεται. Καὶ διὰ τοῦτο ταῦτα φρονιμώτερα καὶ μαθητικώτερα τῶν μὴ δυναμένων μνημονεύειν ἐστίν.* Met. A, c. 1, 980 a 28 et 29, b 22 et 23.

(2) Cf. Met. A, c. 2, 982 b 28-32 : *Διὸ καὶ δικαίως ἂν οὐκ ἀνθρωπίνη νομίζοιτο αὐτῆς ἡ κτῆσις · πολλαχῇ γὰρ ἡ φύσις δούλη τῶν ἀνθρώπων ἐστὶν, ὥστε κατὰ Σιμωνίδην, θεὸς ἂν μόνος τοῦτο ἔχοι γέρας, ἄνδρα*

cher dans cette notion, essentiellement dionysienne, de participation, car c'est en complète dépendance doctrinale par rapport au *De Divinis Nominibus* que se développe ici la pensée de saint Thomas (1). Qui dit en effet participation dit jouissance par un être inférieur d'une perfection qu'il ne saurait tenir des exigences de sa propre nature abstraitement prise. Il la reçoit d'un être supérieur qui, lui, l'a par essence, c'est-à-dire, en est seul le maître absolu, la tient en sa domination, la « possède » vraiment, comme dit saint Thomas. L'inférieur au contraire peut avoir, en vertu de sa position dans la hiérarchie des êtres, une appétence vers cette perfection, il la lui faut même pour sauvegarder ce principe dionysien que nous avons appelé de contiguïté, mais il ne l'a pas par nature, il ne la « possède » pas vraiment (2).

C'est ce qui arrive à l'homme par rapport à l'*intellectus*. Nature essentiellement matérielle et immatérielle, il aura une connaissance immatérielle sans doute, mais dépendante,

δ' οὐκ ἄξιον μὴ οὐ ζητεῖν τὴν καθ' αὑτὸν ἐπιστήμην. Dans le contexte, il s'agit de la sagesse, connaissance spéculative des causes ultimes. Elle est libre aussi, car elle est « maîtresse d'elle-même », ne dépendant d'aucune autre science, toutes au contraire dépendant d'elle. La nature humaine, elle, très souvent est serve. Aussi, à parler juste, la possession (*κτῆσις*) d'une telle science ne doit pas être regardée comme proprement humaine : l'homme n'en est pas digne. Dieu seul peut jouir, par nature, de ce privilège. Voir le commentaire de saint Thomas, lec. 3, n. 60. On remarquera aussi que, dans les lignes suivantes, soit d'Aristote, soit du commentaire, on regarde cette pensée comme une erreur des poètes. En réalité cependant ce qui est erroné, ce n'est pas le fait que la possession de la sagesse soit plus divine qu'humaine, c'est la raison qu'en donne Simonide, à savoir : ce serait par jalousie que Dieu n'en laisserait pas la jouissance aux mortels. On voit la *pia expositio* que donne le *De Veritate* de la pensée originale du Philosophe.

(1) Pour s'en convaincre, il n'est que de se rapporter aux longues citations que le Docteur Angélique fait ici de cet ouvrage, lui d'ordinaire si sobre de citations.

(2) Saint Thomas dit explicitement que la *ratio* participe à l'*intellectus* angélique, parce que c'est entre la créature purement intellectuelle et la créature « rationnelle », en même temps qu'animale que doit s'établir la contiguïté. Ce n'est pas de l'ange, mais directement de Dieu, *Intellectus* absolument pur, qu'en thomisme, l'homme reçoit son *intellectus*. Sur ce point, saint Thomas purifie la doctrine de la hiérarchie et le principe de contiguïté qui est à sa base, de tous ces « créateurs » intermédiaires qu'avait admis le néo-platonisme païen ou arabe.

au moins extrinsèquement, de la matière : seule une *ratio* est essentiellement proportionnée à une telle nature qui, malgré les éléments hétérogènes qui la constituent, reste substantiellement une. D'autre part, cette nature pose *de facto*, et elle doit poser, des actes « intellectuels », sans cependant avoir en sa possession véritable la perfection-*intellectus*. Attribuer ces actes à une faculté spéciale, ne serait-ce pas suspendre cette faculté dans le vide, sans racine dans la nature humaine ? à moins que l'on préfère l'enter dans cette nature dont on briserait alors l'unité foncière, c'est-à-dire, que l'on détruirait. Pas plus qu'il n'y a chez les bêtes, une *ratio* pour expliquer leurs actes de prudence (vertu rationnelle en soi) ; un instinct privé de discernement et de liberté y suffit largement (hoc inest eis secundum quamdam aestimationem naturalem), il n'y aura en nous de faculté spéciale qui, dans la saisie de la vérité, nous dispenserait de la multiplicité et de la relativité de nos démarches, bref, de tout discours véritable.

Et pourtant, c'est un fait, et assez fréquent, nous l'obtenons, la vérité, de cette manière ! Comment ? Saint Thomas répond : « Sed talis veritatis acceptio inest sibi (homini) per quemdam *habitum* ». La faculté humaine de connaissance immatérielle, par son acte essentiel, n'y peut atteindre ; il faut donc qu'elle soit élevée, dans l'ordre de l'agir, au-dessus d'elle-même, et cela ne peut, en aristotélisme, se faire par autre chose que par un habitus. Quel habitus ? Saint Thomas le détermine : « qui (habitus) dicitur intellectus principiorum », celui-là même dont Aristote parle au VI[e] livre des Éthiques. Que veut-on de plus clair, de plus précis ?

Et cependant il insiste. Dans cette saisie simple de la vérité où opère l'*intellectus principiorum*, la faculté qui agit, c'est bien celle qui, de son nom d'essence, définie par ses caractéristiques nécessaires, s'appelle *ratio* ; mais quand elle connaît ainsi, son nom, c'est *intellectus* : « sed *ipsa ratio* intellectus dicitur ». Pourquoi ? Parce qu'alors l'habitus *intellectus principiorum*, la perfectionnant, elle participe, dans l'ordre de l'agir, à la simplicité propre à l'*intellectus* pur.

Nous nous trouvons donc devant la même conclusion qu'après l'étude du Commentaire sur les Sentences, mais

avec un approfondissement précieux qui nous a découvert son fondement métaphysique. Si la *ratio* et l'*intellectus* ne se distinguent qu'à la manière d'un accident et de son sujet, et non comme une faculté d'une autre faculté, si par conséquent notre intelligence reste foncièrement une et complète, c'est parce que notre *intellectus* n'est qu'une participation très faible à une nature supérieure, participation qu'un habitus suffit largement à assurer.

A côté de cet article où saint Thomas a traité le plus amplement la question qui nous occupe, nous devons placer le *De Veritate* q.16, a.1. Le problème est ici le même et est énoncé dans les mêmes termes que dans les Sentences (II, D. 24, q. 2, a. 3, c.) : « Utrum synderesis sit potentia vel habitus ? » C'est somme toute la même argumentation, mais la doctrine est plus développée, et, pour l'*intellectus*, nous y trouvons un complément de lumière que nous ne pouvons négliger.

Partant du principe dionysien des êtres hiérarchiquement contigus, longuement exploité, saint Thomas affirme que, dans la spéculation comme dans la pratique, l'homme doit avoir une certaine connaissance de la vérité sans discours, que cette connaissance doit porter sur les principes, et cela naturellement. Et il conclut : « Oportet etiam hanc cognitionem *habitualem* esse, ut in promptu existat ea uti cum fuerit necesse ». Qui dit connaissance habituelle, tout le monde l'admettra qui connaît même superficiellement la langue de saint Thomas, dit connaissance obtenue par une faculté surélevée par un habitus. D'ailleurs le Docteur Angélique précise lui-même : « Sicut autem animae humanae est quidam *habitus* naturalis quo principia speculativarum scientiarum cognoscit, quem vocamus intellectum principiorum, ita est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium... » Ici encore nous ne trouvons aucune trace d'un autre élément par quoi nous connaîtrions les premiers principes ; il reste que c'est par le seul habitus qu'on appelle *intellectus*.

Le parallélisme complet entre syndérèse et *intellectus* qui est le fondement de tout cet article, nous permet d'appliquer à celui-ci la conclusion exprimée pour celle-là, conclusion d'ailleurs relevée dans les textes déjà étudiés : « Restat igitur quod nomen synderesis (nous dirions ici *no-*

men intellectus) vel nominet habitum naturalem, similem habitui principiorum, vel nominet ipsam potentiam rationis cum habitu ». La différence entre ces deux formules ajoute saint Thomas, n'a aucune importance, ce n'est qu'une affaire de mot.

Cette opposition entre *intellectus et ratio*, telle que nous venons de l'expliquer n'est d'ailleurs qu'une application particulière d'une loi générale que l'on peut ainsi énoncer : Lorsqu'un accident ajoute à son sujet une détermination que la nature de celui-ci ne réclamait pas, on peut opposer soit cet accident à ce sujet, soit le sujet en tant qu'affecté de cet accident à ce même sujet en tant que dépouillé de ce même accident. Ainsi je puis opposer ou bien couleur à surface tout simplement ; ou bien surface colorée à surface tout court, puisque par nature toute surface pure est de l'ordre mathématique, tandis qu'elle devient corps naturel si on la considère comme le sujet d'une couleur. De même, par nature, la *ratio* désigne le mode humain de connaissance immatérielle ; *intellectus* au contraire, pris soit comme habitus, soit comme complexe, *ratio* plus habitus, désigne la participation humaine au mode angélique de connaissance. *Ratio* et *intellectus* pourront donc s'opposer légitimement (1). On ne pourra pas en dire autant des autres habitus appartenant à la *ratio*, science et sagesse, car outre qu'ils sont acquis, tandisque l'*intellectus* est naturel, ils ne perfectionnent la *ratio* que dans son acte propre et dès lors lui donnent une détermination réclamée par sa nature. La condition n'est donc pas réalisée (2).

Est-ce à dire que dans l'*intellectus* désignant la *ratio* plus l'habitus qui la perfectionne, ces deux éléments se fondent jusqu'à s'identifier ? Nullement. Encore moins peut-on s'imaginer que l'habitus et la faculté se mélangent si bien qu'ils forment un *tertium quid*. L'unité que recouvre dans ce cas le mot *intellectus*, c'est une unité accidentelle, celle de « l'homme blanc », celle d'un sujet avec son accident. Cette unité d'un côté suffira à légitimer l'emploi d'un seul

(1) Cf. *ibid.*, ad 2.
(2) *Ibid.*, ad 3.

nom pour désigner ces deux entités réellement distinctes et de l'autre sera insuffisante à fonder une définition propre, privilège exclusif des composés substantiels (1). Ces réflexions tout à fait conformes à la pensée thomiste ne doivent pas cependant nous donner le change et nous faire oublier la réalité diminuée et en soi inconsistante de l'accident, *ens entis*. L'habitus a beau être réellement distinct de son sujet, il reste qu'il n'est rien sans lui. C'est toujours au mot cité plus haut de saint Thomas qu'il faut revenir : « Ipsa ratio intellectus dicitur » (2).

III

A l'égard de notre recherche présente, la Somme théologique montre une sorte de neutralité bienveillante : presque rien que nous n'ayons déjà lu dans les œuvres antérieures, mais rien non plus d'évidemment défavorable.

Les doublets des passages déjà examinés ne nous permettent aucune addition doctrinale. Saint Thomas s'y contente de résumer, de condenser sa pensée tout en lui donnant une précision définitive. Ainsi quand il reprend ex professo le problème de la distinction à établir entre la *ratio* et l'*intellectus*, il abandonne (3) tout le long développement sur la notion de participation où nous avions trouvé cependant l'affirmation très nette de l'*intellectus-habitus*. Par contre il garde l'autre argument, l'émonde de toutes les frondaisons avicenniennes qu'il portait et le rattache à deux axiomes de la physique aristotélicienne : tout mouvement part d'un moteur immobile et aboutit au repos ; la même puissance qui est principe intrisèque et immédiat de mouvement l'est aussi du repos correspondant. Vrais dans le cosmos, ces deux axiomes le restent, en tenant

(1) Cf. *ibid.*, ad 4, 6, 8, 10, et 16.

(2) Outre ces deux passages capitaux, on trouvera trace de cette doctrine, dans le *De Ver.*, q. 1, a. 12, c. ; q. 8, a. 15, c. ; q. 15, a. 1, ad 5.

(3) Cf. *I Sum. th.*, q. 79, a. 9, c. qui double *De Ver.*, q. 15, a. 1. A peine un « Ut Dionysius dicit » rappelle-t-il la source de la description des actes de *ratio* et d'*intellectus*.

compte de l'analogie, sur le plan psychologique. *Ratio* et *intellectus* ne sont donc qu'une faculté. Mais d'où vient la diversité de leur acte? Saint Thomas n'a pas jugé opportun de l'indiquer aux théologiens novices, premiers destinataires de la Somme (1). Il le dit cependant un peu plus loin, à propos de la syndérèse : Est-elle une puissance distincte de toutes les autres? Comme dans le Commentaire sur les Sentences et le *De Veritate*, Saint Thomas le nie, et appuyé toujours sur le même parallélisme, il affirme à nouveau qu'elle est un habitus, puisque, écrit-il très clairement, « prima principia speculabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad aliquam specialem potentiam, sed ad quemdam specialem habitum, qui dicitur intellectus principiorum (2) ». Nous le savions déjà.

En dehors des doublets, deux textes peuvent très légitimement se comprendre dans le sens de notre solution. Ainsi (I, q. 58, a. 3, c.) on nous dit : « Etiam apud nos ea quae statim naturaliter apprehenduntur, intelligi dicuntur, unde intellectus dicitur habitus primorum principiorum ». Ou encore, montrant que la faculté intellectuelle n'a besoin que de trois habitus, *intellectus*, science et sagesse, on raisonne ainsi (*I-IIæ*, q. 57, a. 2, c.) : l'esprit humain, dans sa tendance naturelle au vrai, le saisit ou parce qu'il est naturellement à sa portée (*per se notum*) ou après des recherches plus ou moins longues (*per aliud notum*). Dans le premier cas, le vrai sera principe et l'esprit le saisira sans délai (*statim*) « et ideo habitus perficiens intellectum ad hujusmodi veri considerationem vocatur intellectus, qui est habitus principiorum » (3).

(1) On trouvera une allusion à ce même raisonnement *II-IIae Sum. th.*, q. 83, a. 10, ad 2.

(2) Cf. *I Sum. th.*, q. 79, a. 12, c. qui double *De Ver.*, q. 16, a. 1 et *II S.*, D. 24, q. 2, a. 3. Les autres questions étudiées dans le Commentaire sur les Sentences et revenant dans la Somme ne présentent rien qui nous concernent. Peut-être *II-IIae Sum. th.*, q. 8, a. 1, ad 2 pourrait confirmer le raisonnement déjà vu : le don surnaturel d'intelligence est aux vérités de la foi ce que l'*intellectus* est aux vérités de la *ratio*. Or le don est un habitus, donc l'*intellectus* en sera un aussi.

(3) Cette phrase pourrait faire difficulté : on dit en effet que l'habitus perfectionnant l'*intellectus* sera aussi dit à son tour *intellectus* ; il semblerait donc

S'il n'y avait à examiner quelques passages qui, à première vue, semblent défavorables à notre interprétation, nous pourrions quitter la Somme ; elle ne nous donne rien de plus.

Un de nos arguments se basait sur le parallélisme établi par saint Thomas, dans les Sentences, le *De Veritate* et la Somme, entre la syndérèse et l'*intellectus* ; celui-ci étant habitus, celle-là le devait être aussi. Mais nous trouvons dans la Somme un autre parallélisme qui semble bien neutraliser cette conclusion. Au Moyen-Age, la question était classique : le libre arbitre est-il un habitus ? Dans chacun de ses ouvrages cités ci-dessus, saint Thomas l'examine et répond toujours par la négative. Or se demandant si ce libre arbitre est distinct de la volonté (1), notre auteur argumente de la sorte : « Sicut autem ex parte apprehensionis intellectivae se habent intellectus et ratio, ita ex parte appetitus intellectivi se habent voluntas et liberum arbitrium ». En effet *intelligere* et *velle*, ce sont actes simples ; *ratiocinari* et *eligere*, ce sont actes complexes et discursifs ; les premiers sont repos, les seconds mouvement. D'autre part, *intellectus* et *ratio* sont une seule et même faculté, il en

qu'on doive distinguer deux *intellectus* dont l'un serait accident et l'autre le sujet de cet accident. Que si l'on répondait que ce mot doit être pris au sens général de faculté immatérielle de connaissance, on ferait remarquer aussitôt que ce sens est exclu par le fait que dans la même phrase l'auteur oppose au *statim* de cet *intellectus* l'*inquisitio* de la *ratio*.

La difficulté n'est pas destructive de notre position. En effet l'on peut, si l'on veut, distinguer ces deux *intellectus*, mais alors le premier désigne le complexe *ratio intellectus-habitus*, le second le seul *intellectus-habitus* ; l'opposition est possible, comme était possible plus haut l'opposition surface-colorée et surface. Ici nous aurions l'opposition, pour reprendre cet exemple de saint Thomas, surface-colorée et couleur.

Notons en outre qu'au moins deux fois, dans ce texte, *intellectus* est certainement pris au sens général, v. g. à la fin de l'article : « intellectum perficit scientia » et au début. D'ailleurs, comparez avec *In III De Anima*, lec. 14, n. 812 : « Unde accipere possumus quod ratio et intellectus non sunt diversae partes animae, sed ipse intellectus dicitur ratio, in quantum per inquisitionem quamdans pervenit ad cognoscendum intelligibilem veritatem ».

(1) Cf. *I Sum. th.*, q. 83, a. 4, c. et ad 2. On remarquera la similitude entre les deux titres : « Utrum ratio sit alia potentia ab intellectu ? » (q. 79, a. 8) et « Utrum liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate ? »

sera nécessairement de même pour la volonté et la liberté. Rien dans tout cela qui puisse laisser le soupçon que l'*intellectus* soit un habitus !

Il y a plus grave. Dans l'*ad* 2m de ce même article, on lit textuellement ceci : « Electio et voluntas, id est, ipsum velle, sunt diversi *actus*. sed tamen pertinent ad unam potentiam, *sicut etiam* intelligere et ratiocinari ». Et il y a récidive. Dans le traité de la prudence [1], on voudrait exclure de la définition de celle-ci l'idée de *ratio* : ce serait, dit-on faire double emploi avec la notion identique d'*intellectus* déjà admise. — Pas du tout ! reprend saint Thomas. *Ratio* et *intellectus* sont une seule et même faculté, c'est entendu ! Mais ces mots ne sont pas synonymes, ils désignent des actes différents de cette unique faculté.

On voit à quoi tendent ces textes. Implicitement par le parallélisme avec le libre arbitre, explicitement dans le deux réponses citées, saint Thomas le déclare : l'*intellectus* n'est rien d'autre que le nom d'un acte spécial de la *ratio*. S'il avait une autre signification, surtout si c'était un habitus, il l'aurait dit, il devait le dire : la distinction entre volonté et libre arbitre eût apparu plus claire, et les objections eussent été plus complètement réfutées.

Est-ce certain? Le parallélisme exploité contre nous, sur quoi porte-t-il? Uniquement sur ce point : de même que *intellectus* et *ratio* ne se distinguent pas comme deux facultés, ainsi *velle et eligere*. Par le fait qu'il y a là une ressemblance, a-t-on le droit de conclure à une identification sur d'autres points? Personne ne voudra l'affirmer. D'ailleurs, pour que tienne l'objection il faudrait établir la proportionnalité suivante :

$$\frac{\textit{intellectus}}{\textit{ratio}} = \frac{\textit{eligere}}{\textit{velle}}$$

Or saint Thomas, lui, raisonne sur cette autre proportionnalité :

$$\frac{\textit{intellectus}}{\textit{ratio}} = \frac{\textit{velle}}{\textit{eligere}}$$

(1) Cf. *II-IIae Sum. th.*, q. 49, a. 5 ad 3.,

ce qui est tout différent. On le comprendra encore mieux si on compare avec la proportionnalité exploitée par nous :

$$\frac{\textit{intellectus}}{\textit{ratio speculativa}} = \frac{\textit{synderesis}}{\textit{ratio practica}}$$

Ici, la conclusion est légitime ; là, elle ne l'est pas.

Quant aux deux textes cités, ce sont des réponses à des objections ; donc l'auteur peut se contenter de souligner dans sa doctrine ce qui suffit à les repousser, sans avoir à l'exposer dans son intégrité. C'est ce qu'il a fait ici. De la diversité des actes on conclut à la diversité des facultés. — Pardon, réplique-t-il, deux actes différents peuvent très bien appartenir à la même faculté (1) ; c'est pourquoi l'acte de la *ratio*, dans la définition de la prudence, ne fera pas double emploi avec l'*intellectus*. L'adversaire est ainsi réduit au silence. Mais pourquoi cette unique faculté intellectuelle peut-elle avoir deux actes ? Parce que précisément, dans un cas, la *ratio* agit — même perfectionnée par l'habitus science — selon sa nature discoureuse qui lui est essentielle, tandisque, dans l'autre, elle a besoin d'être élevée au-dessus d'elle-même, d'être ouverte par en haut. Or, dans la doctrine aristotélico-thomiste, ce qui perfectionne une puissance d'opération, et cela d'une façon stable, s'appelle un habitus. L'acte plus parfait de l'*intellectus* sortira donc de la *ratio*, mais grâce à cet habitus qui portera aussi le nom d'*intellectus*. Saint Thomas n'avait pas à dire tout cela dans la présente réponse, mais il l'a dit dans les passages où ex professo il approfondit ce problème. Loin donc d'infirmer notre position, ces textes la confirmeraient plutôt.

IV

J'ai gardé pour la fin l'examen des Commentaires d'Aristote d'abord parce que, dans ces ouvrages, on peut toujours

(1) Saint Thomas en donne la raison dans *I Sum. th.*, q. 58, a. 7, ad 3 et plus clairement dans *De Pot.*, q. 4, a. 2, ad 10 : « Duae operationes possunt simul esse unius potentiae, quarum una ad aliam refertur et ordinatur, et patet quod voluntas simul vult finem et ea quae sunt ad finem ; et intellectus simul intelligit principia et conclusiones per principia, quando tamen scientiam acquisivit ».

se demander si Saint Thomas fait sienne la pensée du Philosophe et dans quelle mesure ; ensuite parce qu'ici se pose, si nettement qu'il devient inévitable, un problème dont la solution engage la valeur totale du présent chapitre : l'*intellectus* opposé à *ratio* peut-il s'identifier purement et simplement avec l'*intellectus principiorum* dont parle Aristote (1) ?

Que les Commentaires, et surtout les Analytiques Postérieurs, le *De Anima* et les Éthiques, connaissent cet *intellectus*, c'est trop évident à quiconque les a ouverts même simplement en passant. Il n'y a donc pas à insister (2). Tout le monde sait que le VIe livre de l'Éthique nicomachéenne, au début du troisième chapitre, énumère cinq entités, qui deviendront plus bas des *ἕξεις*, dont l'âme se sert quand elle dit la vérité ; la quatrième est le *νοῦς* (3). Après avoir étudié la science, l'art et la prudence, l'auteur, au chapitre sixième, remarque que tout raisonnement, objet de science, suppose des principes spéculatifs indémontrables, qui proviennent d'une induction ; que ces principes, parce qu'indémontrables, n'appartiennent ni à la science, ni à la sagesse, parce que spéculatifs et portant sur du nécessaire, ne peuvent dépendre ni de l'art ni de la prudence : « Il reste donc, conclut-il, qu'ils appartiennent à l'*intellectus*, *λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν* ». C'est dans ce chapitre — et saint Thomas n'en fait nul mystère — qu'il faut chercher l'origine première de l'*intellectus* thomiste (4).

Dans son commentaire, le Docteur Angélique, après avoir exposé la lettre d'une façon toute impersonnelle, ajoute les

(1) D'ailleurs les Commentaires, au moins le *De Anima* et les *Éthiques*, sont à peine antérieurs à la Somme ; ils datent de 1264-1267 ; cette année-là, saint Thomas se met à la Somme.

(2) Voici les principaux passages : *In I Post. Anal.*, lec. 36, n. 11, éd. Léon., p. 287 ; lec. 44, n. 3, éd. Léon., 319-320 ; *ibid.*, n. 11, éd. Léon., p. 323 ; *In II Post. Anal.*, lec. 20, n. 15, éd. Léon., p. 403 ; *In III De Anima*, lec. 5, n. 648 ; lec. 10, n. 729 ; lec. 14, n. 813 ; *In I Ethic.*, lec. 11, n.132 ; *In III Ethic.*, lec. 10, n. 488 ; *In VI Ethic.*, lec. 3, n. 1143 et seq. ; lec. 5, nn. 1175-1179 ; lec. 7, n. 1214-1216.

(3) Cf. *Eth. Nicom.*, Z, c. 3, 1139 b 14-18 ; c. 6, 1140 b 31 à 1141 a 8, commenté par saint Thomas, lec. 3 et 5.

(4) Cf. plus haut dans les textes déjà cités ; spécialement *I-IIae Sum. th.*, q. 50, a. 4, c., où il pose la question : « Utrum in ipso intellectu sit aliquis habitus »? et donne une réponse toute entière basée sur ce passage des Éthiques.

explications suivantes qu'il nous faut lire : « Accipitur autem hic intellectus, non pro ipsa intellectiva potentia, sed pro habitu quodam quo homo, ex virtute luminis intellectus agentis, naturaliter cognoscit principia indemonstrabilia » (1). Il est à noter que pas une fois dans le texte aristotélicien ici commenté n'apparaît le mot ἕξις à propos du νοῦς tandis qu'il est fréquent à propos de la science, de l'art ou de la prudence ; saint Thomas cependant ne fait ici qu'expliciter la pensée de la lettre, en déclarant nettement que l'*intellectus* est un habitus : n'est-il pas mis par Aristote sur le même pied que ces trois entités ? D'ailleurs, est-il précisé (2), c'est une habitude du Philosophe d'appeler habitus toute forme ou toute nature qu'il veut opposer soit à une privation, soit à une puissance. Ainsi donc, en faisant de ce νοῦς un habitus, il le distingue très nettement de l'intellect possible qui, lui, est une puissance.

Mais pourquoi donner à cet habitus le nom de νοῦς qui risque d'engendrer la confusion ? Reprenons le commentaire des Éthiques : « Et satis congruit nomen, nous répond saint Thomas. Hujusmodi enim principia *statim* cognoscuntur, cognitis terminis. Cognito enim quid est totum et quid pars, statim scitur quod omne totum est majus parte sua ». Voilà bien l'adverbe caractérisant dans toute l'œuvre thomiste l'*intellectus* quel qu'il soit. En effet, continue notre texte, « dicitur autem intellectus ex eo quod « intus legit », intuendo essentiam rei. Unde et in III° de Anima dicitur quod objectum proprium intellectus est quod quid est (3). Et sic convenienter cognitio principiorum quae *statim* innotescunt, cognito quod quid est, *intellectus* nominatur ». L'adverbe est ici expliqué en profondeur, si l'on peut dire. Pourquoi en effet connaissons-nous les principes *statim* ? Parce que, répond saint Thomas, nous pénétrons alors l'essence du sujet et du prédicat ; leur nature intime

(1) *In h. l.*, n. 1179 ; à ce texte rien ne correspond dans la lettre aristotélicienne, c'est donc la pensée personnelle du Commentateur que nous avons ici. Je dis : dans le texte ici commenté, car le νοῦς est dit ἕξις dans *Politiques*, H, 15, 1334 b 19-20.

(2) Cf. *In III De Anima*, n. 729.

(3) Cf. *In III De Anima*, nn. 700-719 ; voir aussi le chapitre précédent.

s'offre à nos yeux comme un livre ouvert ; nous n'avons donc besoin d'aucune recherche pour voir dans le sujet la réalisation du prédicat. Or précisément, cette saisie des essences, c'est l'objet propre de l'*intellectus* pur angélique et à fortiori divin. Cette entité qui permet à notre esprit humain une connaissance similaire mérite donc bien le nom de *νοῦς*, *intellectus*.

Tout au long de cet ouvrage, nous avons trouvé un *intellectus* se définissant par son opposition à la *ratio* ; nous avons vu dans la très grande majorité des cas, pour ne pas dire dans tous, saint Thomas ne lui donner comme objet que les seuls principes premiers spéculatifs (1). D'autre part, notre chapitre précédent a singulièrement élargi cet objet : nous y faisons entrer, outre les principes vraiment premiers et leurs applications les plus immédiates et les plus évidentes (2), les propositions dont la vérité n'est immédiatement évidente que pour les hommes compétents et surtout les jugements d'expérience interne ou externe, c'est-à-dire, la connaissance intellectuelle des singuliers matériels et de notre propre esprit. N'est-ce pas là faire violence aux

(1) Puisque la syndérèse, nous l'avons vu, est l'habitus des principes premiers pratiques. A ce propos, il faut remarquer que la syndérèse appartient elle aussi à l'*intellectus* opposé à la *ratio*, pourvu qu'on élargisse la signification de ce mot, comme nous le dirons plus bas. Par la syndérèse en effet la *ratio* pratique qui n'est pas réellement distincte de la *ratio* spéculative voit *statim, primo et simplici intuitu* les règles générales de l'agir.

Doit-on alors identifier parallèlement l'habitus-*intellectus* et l'habitus-syndérèse et dire que le premier est l'aspect spéculatif, le second l'aspect pratique d'un seul et même habitus ? Sans vouloir entrer dans le fond de la question, notons que le texte suivant des *Sentences*, *II S.*, D. 39, q. 3, a. 1, c., permettrait une réponse affirmative : « Oportet ergo quod in anima rationali, quae angelo in ordine creaturarum configuratur, sit aliqua participatio intellectualis virtutis, secundum quod aliquam veritatem sine inquisitione apprehendat,sicut apprehenduntur prima principia naturaliter cognita, tam in speculativis quam etiam in operativis ; *unde et talis virtus intellectus vocatur, secundum quod est in speculativis quae etiam secundum quod in operativis est synderesis vocatur* ». Et *I Sum. th.*, q. 79, a. 13, ad 3.

(2) En réalité les exemples donnés par saint Thomas sont plutôt de ces applications que des premiers principes eux-mêmes, v. g. « Totum majus est parte sua » ; je ne lui ai jamais vu citer comme exemple le principe de causalité ou de non-contradiction.

textes et sortir d'un exposé historiquement objectif? D'autant plus que l'*intellectus*-habitus a un objet clairement précisé par saint Thomas, comme par Aristote : les essences, donc le nécessaire [1] ; les jugements d'expérience portent, eux, sur l'existence concrète, donc sur du quasi-accidentel, puisqu'il s'agit de créatures, en tous cas, sur du contingent. L'*intellectus*-habitus enfin est infaillible, nous le verrons ; nos jugements d'expérience le sont-ils ? Il ne faut pas le dissimuler : l'objection est sérieuse.

Elle serait même irréfutable à s'en tenir aux seuls commentaires et même à la Somme. Mais dans les Sentences et surtout dans le *De Veritate*, nous avons constaté plus d'une fois que saint Thomas avait su dilater et ouvrir à de nouvelles perspectives les idées qu'il puisait chez Aristote. Nous sommes ici, je crois, devant un cas-type de cette élasticité de l'aristotélisme thomiste, au profit de doctrines platoniciennes. Le Pseudo-Denys comme Proclus et Isaac Israëli avaient affirmé, chacun à sa manière, que par son sommet (summum), l'âme humaine doit toucher à ce qui, dans les Esprits Purs, est moins élevé ; qu'elle doit, bien qu'essentiellement rationnelle, jouir d'une certaine participation à la nature intellectuelle proprement dite. En quoi consiste ce sommet (summum) ? En quoi cette participation ? Ils ne l'avaient pas précisé.

Là-dessus arrive saint Thomas avec sa mentalité aristotélicienne. Ce sommet ne peut être qu'un acte de connaissance immatérielle, n'est-ce pas là en effet au yeux du Philosophe, ce qui en nous se rapproche le plus de la perfection ? [2]

(1) Les Analytiques Postérieurs sont très explicites sur ce point, cf. *In I Post. Anal.*, lec. 44, n. 11 : « Prima autem quinque (donc aussi l'*intellectus principiorum*) se habent solum ad verum, quia important rectitudinem rationis. Sed tria eorum, scilicet sapientia, scientia et intellectus important rectitudinem cognitionis circa necessaria ». Et un peu avant on peut lire que la science ne s'occupe pas des contingents : « Similiter etiam non potest dici quod eorum sit intellectus. Et accipimus hic intellectus, non secundum quod intellectus dicitur quaedam potentia animae, sed secundum quod est principum scientiae, id est, secundum quod est habitus quidam primorum principiorum... »

(2) C'est une idée chère à Aristote, v. g. *Eth. Nicom.*, K, c. 7, 1177, b 30 à 1178, a 8, que saint Thomas, *in h. l.*, lec. 11, n. 2108, commente ainsi : « Intellectus est principalius et melius quod sit in homine ». Cf. n. 2080-2087.

Cette participation dont parlent les Néo-Platoniciens sera donc une connaissance humaine en quelque sorte angélique, c'est-à-dire, soustraite au multiple, à la durée, à l'erreur bref au superficiel. Arrivé là, comment l'aristotélicien Thomas d'Aquin n'aurait-il pas songé au *νοῦς* des Éthiques, habitus des premiers principes, que Boèce (quelqu'un qui connaissait bien Aristote et les Platonisants) caractérisait précisément comme simples, saisis d'un premier et rapide coup d'œil dès que l'on en connaît les termes ? De là à dire que cette connaissance humaine et cependant quasi-angélique était due à ce *νοῦς*, il n'y avait qu'un pas, d'autant plus facile à franchir que la *ratio* conçue, en aristotélisme, comme une nature fermée et complète, est incapable par elle-même d'une telle connaissance. Un autre, pour rester fidèle au Stagirite, aurait probablement nié cette participation ; saint Thomas était trop réaliste et même trop aristotélicien, pour en agir ainsi. Ce qu'elle ne pouvait faire seule, la *ratio* le ferait perfectionnée par un habitus opératif. Le Docteur Angélique pouvait réaliser cette identification, avec d'autant moins de scrupules que ce mot *νοῦς*, Aristote l'avait ausssi employé pour désigner ces substances séparées, chargées par lui de mouvoir les sphères célestes, ramenées par Proclus aux intelligences du monde platonicien et par l'Aréopagite aux anges de la tradition chrétienne.

Par cette synthèse où s'harmonisent des éléments d'origine très diverse, mais cependant très proches doctrinalement, la liaison est assurée entre l'âme humaine et l'*intellectus* pur. Dans la ligne ontologique cette âme reste un esprit, par nature cependant forme substantielle d'un corps ; dans l'ordre de l'agir, grâce à l'*habitus-intellectus*, elle se soulève pour ainsi dire au-dessus des limites de sa propre nature pour toucher à celle des Anges. A pareille utilisation de son *habitus principiorum* jamais certes Aristote n'avait songé, pas plus d'ailleurs que le Pseudo-Denys n'avait prévu que sa hiérarchie aurait besoin d'une *ἕξις* aristotélicienne pour éviter une brisure dans sa continuité.

Du coup la rigidité de l'habitus aristotélicien se fond dans la souplesse de la participation néo-platonicienne. Il devient possible de lui assigner des objets demeurés hors de la perspective intellectuelle du Philosophe. Sans doute

saint Thomas lui-même n'a pas, explicitement du moins, précisé cette extension nouvelle : sans doute encore dès qu'il parle d'*intellectus* et l'oppose à *ratio*, toujours ou à peu près, surgissent les premiers principes, si bien que l'on a facilement l'impression qu'eux seuls sont et doivent être en question. Si cependant l'on regarde moins les mots que les choses ; si surtout l'on souligne la note caractéristique qui rend intellectuelle la saisie des principes premiers et la distingue d'une connaissance simplement rationnelle, je ne vois pas pourquoi l'on sortirait de la pensée authentiquement thomiste en attribuant à l'*intellectus* la saisie des singuliers matériels et de notre moi,

Que saint Thomas ne cite jamais que les premiers principes, cela se comprend sans peine : à ses yeux, ils sont des exemples, mais des exemples privilégiés dont il se contente d'abord pour être plus fidèle à la lettre d'Aristote, ensuite pour mettre à la portée de tous un cas facile de regard simple, enfin parce que, de son point de vue intellectualiste, ils jouent le rôle principal dans la construction de la science (1). Il n'est d'ailleurs pas impossible de trouver quelques textes qui le confirment. Dans II S., D.39, q. 3, a.1, saint Thomas, en vertu du principe dionysien de contiguïté, affirme la nécessité d'une participation par notre âme à la faculté intellectuelle des anges, consistant dans la saisie non-discursive de la vérité, « *sicut* apprehenduntur prima principia naturaliter cognita ». Est-ce forcer le texte que de traduire : « de la façon dont par exemple sont connus les premiers principes » ? Même formule dans III S., D. 35, q. 2, a. 2, sol. 1 : « Unde si aliqua sunt quae statim, sine discursu rationis apprehenduntur, horum non dicitur ratio, sed intellectus, *sicut* prima principia, quae quisque statim probat audita ». Et ces lignes du *De Veritate*, q. 1, a. 12 : « Dicimur proprie intelligere... cum intelligimus illa quae statim nota sunt intellectui notis rerum quidditatibus, *sicut* sunt prima principia quae cognoscimus cum ter-

(1) Si l'argument du silence — car c'est bien lui qu'exploite l'objection — valait ici, il faudrait aussi conclure que saint Thomas ne connaît en fait de premiers principes que « totum majus est parte sua », puisque c'est là le seul exemple qu'il apporte dans ces questions. Qui voudra accepter une telle conclusion ?

minos cognoscimus ; unde et intellectus habitus principiorum dicitur ». Dans ces textes il est difficile, semble-t-il, de ne pas voir l'énoncé général d'une doctrine, suivi d'une application à un cas particulier que de toute évidence elle déborde. Dans le dernier spécialement cela est clair et c'est d'autant plus remarquable que saint Thomas vient de distinguer l'*intellectus* des sens d'abord, de la *ratio* ensuite et ajoute que ce mot *intellectus* s'applique à deux cas : à la simple appréhension et aux jugements immédiats décrits dans le texte cité à l'instant.

Le *De Veritate*, q. 15, a. 1 peut et doit, semble-t-il, être interprété sous le même jour (1). Dans tout cet article la note néo-platonicienne domine et de beaucoup : saint Augustin (cité deux fois), Isaac Israëli, Boèce, le *De spiritu et anima* (2) et surtout le Pseudo-Denys fournissent l'ossature et les principaux développements de l'argumentation ; Aristote n'y apparaît que pour confirmer ou éclairer telle réflexion plutôt secondaire. C'est donc dans cette atmosphère qu'il nous faudra lire les conclusions suivantes : à proprement parler, la connaissance humaine s'obtient par la *ratio*, il y a cependant en nous une certaine participation à cette connaissance simple qui permet d'appeler les substances supérieures *intellectus*. Cette participation, ce n'est pas une puissance spéciale, c'est un habitus naturel qui la donne à l'homme. Cet habitus, on l'appelle *intellectus* des principes. Encore une fois, en nous pas de puissance distincte de la *ratio*, mais la *ratio* elle-même, en tant que participant à la simplicité intellectuelle, voilà l'*intellectus* humain. Je le demande, le mouvement même de la pensée n'appelle-t-il pas une vision plus étendue que celle des seuls premiers principes ? Sans doute, ils sont mentionnés, et eux seuls, comme donnant leur propre nom à cet *intellectus*-habitus, mais cela n'est-il pas justifié amplement par le fait qu'ils sont — on le disait plus haut — parmi ses objets le plus facile-

(1) Ce qui est d'autant plus intéressant que cet article constitue, on s'en est déjà rendu compte, l'étude la plus approfondie sur *inellectus* et *ratio* que contienne l'œuvre du Maître.

(2) Sur cet ouvrage, cf. ci-dessus, p. 129.

ment accessibles et le plus fréquemment utilisés dans le travail philosophique ?

Soit ! Seulement vous donnez à votre *intellectus* du contingent à connaître, vous le soumettez à la possibilité d'errer. — Pas du tout ! Du nécessaire ? mais les propositions analytiques n'en expriment-elles pas toutes, quelles qu'elles soient ? Quant aux jugements d'expérience interne ou externe, ils portent sur de l'être qui en soi est contingent, entendu ! Mais en tant que je constate hic et nunc son existence, ne participe-t-il pas à une certaine nécessité (1) ? Socrate peut être assis, couché ou debout, ou même ne pas être du tout ; ses différentes positions et lui-même, voilà du contingent. Mais quand il est, et est assis, il ne peut pas en même temps ne pas être ou être couché. Quand donc je dis : Socrate existe hic et nunc, ou bien : il est couché, c'est du nécessaire que j'exprime : nécessaire de deuxième zone, tant qu'on voudra, mais nécessaire réel quand même qui satisfait aux exigences de l'*intellectus-habitus*.

V

De cette longue recherche il reste, si je ne m'abuse, qu' *intellectus*, appliqué à l'homme a deux significations différentes, ou pour parler comme les logiciens, a deux suppositions distinctes : strictement et formellement il désigne un habitus ; secondairement et par extension il manifeste la faculté humaine par essence, la *ratio*, en tant que perfectionnée par cet habitus. Laissons maintenant ce sens dérivé et étudions les caractéristiques de cet habitus.

Elles se résument toutes dans celle que sans cesse saint Thomas souligne à chaque instant, c'est un habitus naturel ou encore inné : « per habitum naturalem, habitus nobis a natura inditus » dit-il très souvent.

(1) Cf., sur ce point que je n'ai pas à approfondir, de Tonquédec *op. cit.*, *Appendices, Notes sur l'opinion chez Aristote et saint Thomas*, pp. 502-505. Aux nombreuses références que l'on trouve là, ajouter le volume récemment publié parle R. P. Régis, O. P. *L'opinion chez Aristote*, Paris, Ottawa, Institut d'Études Médiévales, 1935.

Il le prouve en remarquant que la connaissance des premiers principes, principal objet de l'*intellectus*, est naturelle. Si l'acte est naturel, il faut bien que ce qui permet à la faculté de le poser soit naturel aussi (1). Ce qui importe, c'est de bien préciser ce que l'on entend par ce mot *naturel* ou *inné*.

D'abord, sous peine d'un impardonnable contre-sens, est à exclure sa signification moderne, telle qu'on l'utilise, quand on parle des idées innées chez un Descartes ou un Berkeley, Chez saint Thomas, l'habitus naturel s'oppose, non seulement à l'habitus surnaturel ou mieux infus, mais à l'habitus, d'ordre naturel cependant, qu'il appelle acquis. L'*habitus principiorum* est donc naturel à un double titre : en premier lieu, parce qu'exigé par la nature même de notre *ratio*, il n'est pas un don gratuit surajouté par Dieu ; en second lieu, parce qu'il ne vient pas d'un exercice plus ou moins laborieux de cette même *ratio* (2).

Il est donc *a natura*, c'est-à-dire, *a nativitate*; nous l'apportons en naissant. Oui, mais comment?

Dans son traité *de habitibus*, saint Thomas explique comment un habitus peut être naturel (3). Il peut appartenir à une nature prise en tant qu'espèce, comme par exemple la risibilité appartient à la nature humaine ou la tendance vers le haut à la nature du quatrième élément, le feu. Au contraire, il peut venir d'une nature individuelle, prise dans son être concret, ainsi, que Platon soit bien portant et Socrate maladif, cela vient de leur complexion personnelle

(1) Inutile de donner ici toutes les références ; les principales seront citées au fur et à mesure de l'exposé.

(2) *I Sum. th.*, q. 60, a. 2, c. oppose la connaissance des principes obtenue « naturaliter » à celle des conclusions obtenue « non... naturaliter, sed per inventionem vel disciplinam ».Quelques lignes plus bas, la connaissance intellective, dite « cognitio naturalis », la seule qui soit chez l'ange, est opposée à la « cognitio ratiocinativa ». Dans l'*ad* 1, la même distinction est portée sur le terrain de l'appétit et l'*amor rationalis* s'oppose à l'*amor intellectualis*. *I-IIae Sum. th.* q. 91, a. 3, c. parle de « conclusiones diversarum scientiarum quarum cognitio non est nobis naturaliter indita, sed per industriam rationis inventa ».

(3) Cf. *I-IIae Sum. th.*, q. 51, a. 1, c. ; q. 63, a. 1, c. ; *De Virt. in comm.*, q. un., a. 8, c. Ce sont les textes importants sur la question présente ; voir aussi *I-IIae Sum. th.*, q. 10, a. 1, c.

d'individus. Il va sans dire que l'*habitus principiorum* est naturel au premier sens. Il sort donc des exigences de la nature humaine en tant que telle, ou plutôt de celles de la *ratio*. Tout homme donc par le fait même qu'il est homme et dès qu'il réalise cette essence aura cet habitus : « Intellectus principiorum consequitur ipsam naturam humanam quae aequaliter in omnibus invenitur » (1).

Un habitus de ce genre peut mériter d'être dit naturel à un autre titre : il peut être fourni totalement par la nature, ou bien la nature ne fournissant que le fondement, la racine, un élément extérieur vient lui donner son achèvement, ou pour me servir d'une métaphore que saint Thomas emprunte à Cicéron, la nature en donne le germe, mais des apports extrinsèques lui permettront de se développer. Or aucun habitus — la Somme le déclare formellement — ne vient tout entier de la nature toute seule. Il reste donc que l'habitus des premiers principes sera « partim a natura... et partim ab exteriori principio » (2).

Partim a natura, d'abord. Au sortir des ténèbres de la toute première enfance, dès que l'esprit commence à dominer les sensations, par une abstraction spontanée, bien inconsciente et confuse, se forment les notions générales d'être, de bien et de vrai, puis rapidement les principes de non-contradiction ou de causalité (qui restent, il est vrai, plongés dans une sorte de gaine formée de cas concrets et qui ne seront énoncés abstraitement que beaucoup plus tard), et, presqu'en même temps, la prise de conscience d'un monde extérieur et d'une foule d'expériences internes. Pour cela, pas n'est besoin d'aide extérieure, nous avons en nous tout

(1) Cf. *II-II*ae *Sum. th.*, q. 5, a. 4, ad 3.

(2) Cf. *I-II*ae *Sum. th.*, q. 51, a. 1, c. : « Rursum secundum utramque naturam (scilicet, specificam et individualem) aliquid potest dici naturale dupliciter : uno modo, quia totum est a natura ; alio modo, quia secundum aliquid est a natura et secundum aliquid est ab exteriori principio... Sed tamen neutro modo contingit in hominibus esse habitus naturales ita quod sint totaliter a natura ». *De Ver.*, q. 11, a. 1, c. où est développée la comparaison avec la santé qui tantôt nous est rendue par la nature laissée à ses seules forces, tantôt par la nature dirigée et complétée par l'art médical. Quant à la métaphore du germe, cf. *III S.*, D. 33, q. 1, a. 2, sol. 1. Ainsi saint Thomas rejette tout innéisme, tel qu'on l'a compris depuis Descartes.

ce qu'il nous faut (1). C'est un fait que la psychologie infantile constate et qu'ont prouvé les considérations du début de cette troisième partie. Ce n'est donc pas simplement au sens général selon lequel, dit le Docteur Angélique, toutes les vertus ont en nous leur germe et leur commencement, quitte à les actualiser peu à peu par des actes fréquemment répétés (2), qu'il faut comprendre le caractère naturel de l'*intellectus*, c'est dans un sens plus fort : dès le premier acte, cet habitus existe et fonctionne à plein ; il suffit qu'il se trouve devant son objet. Cela se comprend d'ailleurs : cette saisie est-elle autre chose que l'action naturelle de l'intellect agent dont la lumière livre naturellement à l'intellect possible les « espèces nécessaires » (3) ?

Partim ab exteriore principio... Ces «espèces», on le sait, sont fondées sur ces représentations que l'imagination puise par l'intermédiaire des sens externes dans le monde extérieur. Saint Thomas a donc raison de conclure : « Unde principium cognitionis praedictorum principiorum est ex sensu et memoria, ut patet per Philosophum, in fine Posteriorum Analyticorum » (4).

Cette large part attribuée à l'intellect agent à conduit certains médiévaux, les uns à l'identifier avec l'*intellectus principiorum*, les autres à en faire du moins son sujet d'inhésion. Contre les premiers, saint Thomas fait remarquer

(1) Pour les raisons fondamentales qui exigent dans notre nature cet habitus, cf. le chap. 1 de cette IIIe partie, paragraphe 2.

(2) Cf. *I-IIae Sum. th.*, q. 63, a. 1, c. : « In ratione hominis insunt naturaliter quaedam principia naturaliter cognita, tam scibilium, quam agendorum, quae sunt quaedam seminaria intellectualium virtutum et moralium... His modis tam virtutes intellectuales quam morales secundum quamdam aptitudinis inchoationem sunt in nobis a natura, non autem consummationem ». Même idée dans les textes cités ci-dessus.

(3) Cf. *In Boet. de Trin.*, q. 6, a. 4, éd. Mandonnet, t.III, p.140 : «Hujusmodi autem naturaliter cognita homini manifestantur ex lumine intellectus agentis, quod est homini naturale ». *I-IIae Sum. th.*, q. 62, a. 3, c. ; *De Ver.*, q. 11, a. 1, c. C'est parce qu'il est produit immédiatement par l'intellect agent qu'un seul acte suffit à faite exister cet habitus ; c'est pour la même raison qu'il est indestructible. ; cf. *I-IIae Sum. th.*, q. 51, a. 3, c et q. 53, a. 1, c.

(4) Cf. *In Boet. de Trin,. loc. cit.*, allusion à *Post Anal.* B, c. 19, 100 a 3-9, exploité (pp. 186-188) pour montrer la complexité présupposée à l'acte de l'*intellectus* humain. *Quodl.* 8, a. 4, c.

qu'avant l'acte et cet habitus, l'intellect agent a déjà dû abstraire les « espèces » intelligibles qui permettront de former d'abord les concepts, puis les principes eux-mêmes. Dès lors, de deux choses l'une, ou bien enlevons un certain nombre d'intelligibles à l'influence de l'intellect agent, contre l'enseignement constant du Philosophe, ou bien distinguons intellect agent et intellect des principes (1). Cette dernière position n'est pas moins inadmissible que la première. Pourquoi cet habitus ? Pour rendre possible un genre de connaissance plus parfait que celui qui découlerait naturellement de notre essence purement rationnelle. C'est donc notre faculté formellement connaissante qui doit être surélevée ; cette faculté, personne ne l'ignore, c'est l'intellect possible et non l'intellect agent qui, lui, n'a d'autre rôle que de fournir à celui-là, en fabriquant les « espèces » intelligibles, l'actuation nécessaire et suffisante pour qu'il puisse poser son acte. D'ailleurs c'est un axiome pour saint Thomas qu'un habitus ne saurait avoir à perfectionner qu'un sujet indifférent à plusieurs actes ; l'intellect possible est dans le cas, mais non l'intellect agent (2).

(1) Cf. *II C. G.*, c. 78, n. 4 ; *De Anima*, q. un., a. 5, c. circa finem ; in III de Anima, lec. 10, n. 729. — Quels sont ces *quidam* ? ce ne sont pas les commentateurs grecs ni arabes d'Aristote. Saint Albert le Grand, *Summ. de Creaturis*, pars. II, q. 55, a.2, obj. 2 et 3, éd. Borgnet, t.35, p.457-460, dit que cette identification a été faite par certains auteurs latins qui auraient mal compris Alexandre d'Aphrodise et Thémistius.

(2) Cf. *De Ver.*, q. 16, a. 1, ad 13 : « Non autem ponitur quod intellectus agens sit subjectum habituum, sed magis possibilis ; unde ipsa potentia quae habitui naturali subjicitur magis videtur esse potentia passiva quam activa », *III S.*, D. 23, q. 1, a. 1, c., circa finem ; *I-II^{ae} Sum. th.*, q. 50, a. 4, c. et ad 1^{m} ; q. 51, a. 3, c.

Outre les textes ci-dessus allégués, indiquons-en d'autres moins importants : *De Ver.*, q. 8, a, 15, c. ; q. 11, a. 1, ad 5 ; q. 15, a. 1, c. ; q. 16, a. 1, c. ; q. 24, a. 11, ad 4 ; *De Pot.*, q. 2, a. 6, ad 1 ; *De Anima, q. un.*, a. 16, c. ; *I Sum. th.*, q. 79, a. 12 ; *I-II^{ae} Sum. th.*, q. 92, a. 2, c. et ad 2 ; *ibid.*, a. 3, c. ; *II-II^{ae} Sum. th.*, q. 5, a. 4, ad 3 ; q. 8, a. 1, ad 1 ; q. 47, a. 6, c. ; q. 47, a. 15, c. ; q. 49, a. 2, ad 1 ; *III Sum. th.*, q. 9, a. 1, c.

VI

Pour avoir complète la nature de notre *intellectus*, il reste à déterminer son rang parmi les habitus humains. Un texte de la Somme nous donne le cadre général : les vertus morales passent après les vertus intellectuelles, puisque la volonté doit se laisser guider par l'intelligence. Parmi les vertus intellectuelles, on préfèrera à la prudence et à l'art, habitus pratiques, la sagesse, l'*intellectus* et la science, vertus spéculatives, la recherche de la vérité et sa contemplation étant, par leur désintéressement même, plus nobles que l'action qui l'exploite. Dans ces vertus spéculatives enfin, il y aura une hiérarchie, si bien qu'à la science on préfèrera l'*intellectus* et à celui-ci la sagesse (1).

Que l'*intellectus* soit plus parfait que la science, cela ne saurait nous étonner : toutes les pages de cette étude nous conduisaient à cette conclusion. La science, qu'est-elle, sinon l'habitus qui perfectionne sans doute la *ratio*, mais sans élever le niveau de son acte essentiel, le discours. Celui-ci se fait plus facile, plus rapide, plus assuré, mais il reste discours, c'est-à-dire, recherche, tâtonnement, passage pénible de puissance à l'acte. L'*intellectus* au contraire donne à la *ratio* la capacité de poser un acte dont elle serait par elle-même incapable. Grâce à lui, plus de recherches, plus de lenteur, plus d'hésitation. D'ailleurs sans lui, que pourrait faire la *ratio* même armée de la science ? Rien, puisqu'elle a un besoin absolu d'un point de départ indéfectible et qu'elle ne peut l'avoir sans lui. Tandis donc que la science nous laisse sur le plan purement humain, l'*intellectus* est bien ce sommet dont parle le Pseudo-Aréopagite, qui nous fait toucher à la nature angélique (2).

Mais alors comment saint Thomas peut-il enseigner, et constammant et fermement, que l'*intellectus* doit céder la place à la sagesse ? Car après tout, la sagesse — nous l'avons si amplement démontré qu'il est inutile d'y revenir — est

(1) Cf. *I-IIae Sum. th.*, q. 68, a.7, c. ; *ibid.*, q. 51, a. 2, ad 3 ; q. 57, a. 2, ad 3.

(2) Sur la supériorité de l'*intellectus* par rapport à la science, cf. en particulier : *I-IIae Sum. th.*, q. 15, a. 3, ad 1 ; q. 51, a. 2, ad 3 ; q. 63, a. 2, ad 3.

un habitus de la *ratio*, en tant que *ratio* ; elle est une science, avec tout ce qu'implique ce mot d'imperfection, d'hésitation et de lenteur ; elle permet une vue d'ensemble du monde tout entier rattaché à sa cause première, soit ! mais au prix de combien d'efforts héroïques, d'angoisses de l'esprit, de luttes enfin dont seuls les génies philosophiques, je ne dis pas seulement, sont capables, mais même peuvent avoir l'idée.

Saint Thomas sait tout cela et cependant maintient la supériorité de la sagesse. Il a même écrit un article dans sa Somme spécialement pour la démontrer (1).

Posons en principe qu'une vertu, tout comme une puissance et pour les mêmes motifs, dépend de son objet formel. Puisque c'est lui qui la spécifie, ce sera lui aussi qui déterminera sa place dans une hiérarchie. Ceci admis, plus moyen d'hésiter : l'objet de la sagesse, c'est Dieu, considéré d'abord en lui-même, puis dans les relations des créatures avec lui ; l'objet de l'*intellectus*, nous l'avons décrit, c'est le *quod quid est*, ce sont les premiers principes et leurs applications diverses dans les propositions *per se notae*, ce sont enfin les expériences internes et externes. Cette simple mise en parallèle est écrasante pour l'*intellectus*.

Dira-t-on que de cet objet divin on ne sait, somme toute, que bien peu de chose et que de ce peu on est à peine sûr ? Saint Thomas n'en disconvient pas, mais, reprenant un mot d'Aristote et la transposant du plan humain au plan divin, il affirme avec énergie (2), que la pauvre petite connaissance que le sage peut avoir de Dieu doit malgré tout être mise bien au-dessus de toutes les autres sciences qui n'atteignent que l'humain ou le terrestre. Car si par l'*intellectus* nous participons à la nature angélique (3), par la sagesse nous participons directement à la nature divine, puisqu'après tout, seule

(1) *I-II*ae q. 66, a. 5, tout entier dont le développement suivant n'est que la glose.

(2) Ce mot est cité par saint Thomas dans l'ad 3. : « Magnum est de rebus coelestibus aliquid posse cognoscere etiam debili et topica ratione ». *De coelo*, II, c. 12, 291 b 26-28. Et cet autre du *De Partibus animalium*, I, c. 5, 644, b 31-35 : « Amabile est magis parvum aliquid cognoscere de rebus nobilioribus quam multa cognoscere de rebus ignobilioribus ».

(3) A la manière dont il a été question plus haut, c'est-à-dire, en ayant une opération dont le mode ressemble à celui des anges.

une intelligence divine peut avoir en propre et en sa possession véritable, la connaissance de l'Infini.

Insistera-t-on encore en disant qu'il n'en reste pas moins que la sagesse conclut, donc dépend des principes, c'est-à-dire, de l'*intellectus*? Parfait! réplique saint Thomas, mais les principes de qui dépendent-ils? Le tout est plus grand que la partie, dit l'*intellectus*, mais avant de voir cette vérité, il faut comprendre ces termes : tout, partie ; l'être n'est pas du non-être, soit encore ! mais ces notions d'être et non-être, qui nous les donne? l'*intellectus*? la sagesse?

La sagesse seule, répond saint Thomas. — Comment! mais n'avons-nous pas vu dans un chapitre précédent que la saisie du concept, du *quod quid est*, est l'objet premier, l'objet propre de l'*intellectus*? Et voici qu'on nous dit maintenant que les notions d'être et de non-être, celles de tout et de partie, toutes celles aussi qui suivent celle d'être et qui d'une façon ou d'une autre entrent dans les premiers principes, tout cela est affaire de la sagesse ! N'y a-t-il pas contradiction?

Avant de nous prononcer, voyons l'explication qu'on nous donne : « Quia ens commune est proprius effectus causae altissimae, scilicet, Dei » (3). Il ne peut s'agir ici, dans ce mot *ens commune*, de notion abstraite de l'être, d'*ens ut sic* ; il est évident qu'une telle abstraction n'est pas l'effet propre de l'Être Subsistant par essence, mais la construction en partie artificielle d'une pauvre intelligence comme la nôtre. Il faut donc l'entendre de l'être réel, de cet être produit et conservé par la création continuée (*productio entis inquantum ens*) et dont l'opération réelle est soutenue dans l'existence par le concours divin. Cet être-là est bien le seul effet « universalissime », donc seul il peut être l'effet propre de la cause « universalissime ». Mais quel est le lien logique qui justifie le « parce que » de saint Thomas dans le texte en question? Une ligne du Commentaire des Métaphysiques nous le dit : « Ad illam scientiam pertinet consideratio entis communis ad quam pertinet consideratio entis primi ». Pourquoi? En vertu même de la relation essentielle et transcendantale qui unit l'effet propre à sa cause propre. Si donc la

(1) *Loc. cit.*, ad 4.

sagesse par définition traite de Dieu et des créatures dans leurs rapports avec lui, il est évident qu'à elle aussi il appartient de les connaître sous leur aspect le plus divin, je veux dire, celui par lequel elles appartiennent à Dieu au plus profond d'elles-mêmes, leur être, participation de celui de leur Créateur. Connaître l'être en tant qu'être (*ens in quantum ens*) appartient donc nécessairement à la sagesse. D'autre part, il est non moins évident que les premiers principes, ontologiquement considérés, expriment l'être et ne peuvent être étudiés sans lui, « principia quae simul sunt consideranda cum ente », disent les Métaphysiques ; c'est pour cela d'ailleurs qu'ils sont connus immédiatement, « universalissima principia, écrit saint Thomas sur les Éthiques, sunt etiam quod nos magis nota, sicut ea quae (traduisez : parce que) pertinent ad ens in quantum est ens » (1). Dès lors il est vrai de dire qu'ils dépendent — et l'*intellectus* avec eux — de la sagesse.

Du coup disparaît la prétendue contradiction que l'on nous objectait tout à l'heure. Le *quod quid est*, objet premier de l'*intellectus*, c'est l'essence abstraite de chacun des êtres connus, c'est l'humanité, l'animalité, la « pétréité » ; l'*ens commune*, l'*ens in quantum ens*, objet de la sagesse, ce n'est pas cette essence abstraite, ce n'est pas même cette chose concrète que je saisis avec ma main et que mon intelligence atteint par un retour sur les données sensibles, c'est l'être dans toute sa réalité d'être, c'est ce qu'il y a en moi, en vous, en chaque « posé-hors-du-néant » et par quoi nous « sommes » dans toute la signification de ce mot ; bref, c'est l'être et rien que l'être (2).

(1) Pour tout cela : cf., *In IV Met.*, lec. 5, nn. 593-595, et spécialement, 593. Dans ce passage, Aristote affirme que ce n'est pas à la Physique de s'occuper de l'être, c. 3, 1005 a 31. Y ajouter *In VI Ethic.*, lec. 5, nn. 1181-1183 ; Aristote, c. 7, 1141 a 16-20, écrit : *δεῖ ἄρα τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν. Ὥστ' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη.*

(2) Sur cette idée de l'être qui est à la base de tout le thomisme, cf. J Maritain, *Sept Leçons sur l'Être*, 3e leçon : *Le véritable objet de la métaphysique*, Paris, 1934, p. 51 et suivantes. Et d'un autre point de vue, voir aussi le très intéressant cahier des *Archives de Philosophie* (vol. X, 1933) consacré par le P. Marc, S. J. à *L'idée d'être chez saint Thomas et dans la Solastique postérieure.*

A cause de cette supériorité dont nous venons de déterminer la raison profonde, la sagesse a sur l'*intellectus* des droits qu'il nous faut maintenant délimiter. Sans doute elle se sert des principes et dépend d'eux pour ses affaires, dans les connaissances les plus hautes et les plus abstruses, « ex principiis negotiatur circa altissima et difficillima » (1), et en cela on pourrait lui attribuer une certaine infériorité ; mais elle ne s'en sert pas en aveugle, elle les juge, elle les défend même contre leurs adversaires, et ainsi elle reprend l'avantage définitivement.

Juger, pour saint Thomas, c'est apprécier la valeur de vérité. Par exemple, prenez une œuvre d'art ; pour la juger, il faut la ramener à sa cause. L'artiste a-t-il réalisé, par son habileté, l'idéal rêvé ? si oui, l'œuvre est belle ; si non, elle est ratée. Si cette cause est d'un rang inférieur, pour avoir un jugement sérieux, il faut la ramener à la cause suprême : il ne suffit pas que l'aile droite d'une armée ait parfaitement manœuvré selon les instructions de son chef immédiat pour que ses opérations aient été heureuses, il faut encore et surtout que ce chef ait élaboré son plan dans le cadre de celui du Haut Commandement (2). Dire par conséquent que la sagesse juge l'*intellectus*, c'est dire que le sage rattache à ses causes ultimes l'objet atteint par cet habitus. Si ce sont des vérités accessibles aux seuls esprits compétents, elle les ramène aux principes connus de tous ; ceux-ci à leur tour sont ramenés aux principes de non-contradiction et d'identité, dans lesquels on prend contact avec l'être, en tant qu'être, dont il était question tout à l'heure. Comme cette réduction ne se fait pas sans une certaine connaissance de singuliers matériels et une conscience réelle de notre moi, l'objet total de l'*intellectus* est ainsi rattaché à la cause suprême, Dieu.

De ce sommet le regard pénétrant du sage embrasse l'univers tout entier et son Créateur, découvre la puissance et la sagesse infinies de celui-ci, les harmonies et les magnificences de celui-là. Cette contemplation le jette dans une jouissance ineffable dont la pureté n'a d'égale que l'indéfectibilité. Pourquoi faut-il ajouter que ce regard béatifiant, le sage hu-

(1) Cf. *III S.*, D. 35, q. 2, a. 3, sol. 1.
(2) Cf. *I-II*ae *Sum. th.*, q. 66, a. 5, c.

main ne l'aura jamais sur notre pauvre terre : Dieu, et par contre-coup, les créatures ne lui seront jamais connus que très imparfaitement. Heureux sera-t-il, s'il peut ici-bas en soupçonner quelque chose ([1]).

C'est parce qu'elle juge les principes que la sagesse se doit de les défendre aussi : « Ad hujusmodi sapientem pertinet disputare contra negantes principia » ([2]). C'est donc acte de sage que faisait Aristote, quand, dans son IV[e] livre des Métaphysiques, il montrait aux adversaires du principe de non-contradiction à quelles absurdités ils aboutissaient ([3]). C'est acte de sage que fait aussi le réaliste d'aujourd'hui, quand, à l'idéaliste qui, mettant en échec l'*intellectus* dans sa connaissance du singulier matériel, nie l'objectivité du monde extérieur, il oppose ou la pluralité des consciences ou le réalisme de la science la plus moderne ou l'impossibilité de pousser à fond sa propre doctrine ([4]). C'est acte de sage que fait le psychologue « rationnel » enfin, quand au phénoméniste qui en guise de personnalité n'accepte qu'une poussière de moi successifs, il fait remarquer que si l'*intellectus* ne prend pas conscience du « je » et si ce « je » n'est pas une substance toujours essentiellement une, bien que sans cesse accidentellement variante, le problème de la mémoire par exemple devient insoluble.

Ainsi l'*intellectus* est, quant à l'objet, inférieur à la sagesse, mais supérieur à la science. Il y a donc entre ces trois habitus une hiérarchie analogue à celle que l'on trouve en nous entre l'âme intellective, l'âme sensitive, et l'âme végé-

(1) *Ibid. et in X Ethic.*, lec. 10, n. 2090 et 2091 : « Inter omnes autem operationes virtutis delectabilissima est contemplatio sapientiae, sicut est manifestum et concessum ab omnibus. Habet enim philosophia in sapientiae contemplatione delectationes admirabiles, et quantum ad puritatem et quantum ad firmitatem. Puritas quidem talium delectationum attenditur ex hoc quod sunt circa res immateriales. Firmitas autem earum attenditur secundum hoc,quod sunt circa res immutabiles ». *III C. G.* c. 44, n. 5.

(2) Cf. *In VI Ethic.*, lec. 5, n. 1182.

(3) Cf. *IV Met.*, c. 4, 1006 et suiv. Cf. aussi L.-M. Régis, O. P., *L'opinion selon Aristote.*, pp. 215-232.

(4) On en trouvera un exposé d'une objectivité parfaite dans la thèse d'A. Etcheverry, *L'Idéalisme français contemporain*, Paris, 1934.

tative : la science est *perfecta*, l'*intellectus perfectior*, la sagesse *perfectissima* (1). On a même l'impression qu'il faut mettre cette dernière sur un plan à part, quand on lit qu'à la sagesse, en tant qu'elle dit le vrai sur les premiers principes, s'identifie avec l'*intellectus* ; en tant qu'elle parvient à des conclusions en partant de ces principes, elle devient une science, mais éminente ou, comme s'exprime le Commentaire sur les Éthiques, « virtus quaedam omnium scientiarum » (2).

Est-ce à dire que l'*intellectus* ne saurait revendiquer en aucun domaine une excellence que n'aurait pas la sagesse? Ce serait exagéré. D'abord parce que — je l'ai noté plus haut — celle-ci dépend en quelque manière des premiers principes. Surtout si nous envisageons, non plus l'objet connu, mais le mode de connaître, il faut nécessairement concéder une supériorité à l'*intellectus*. Si, comme nous le verrons, l'*intellectus* est à la *ratio* comme l'immobile au mouvement, donc comme le parfait à l'imparfait, comment nier que, en thomisme le plus authentique, l'*intellectus*, trait d'union de notre nature avec celle des anges, jouit d'une perfection refusée à la sagesse qui, elle, du point de vue mécanisme psychologique, ne dépasse pas les frontières de l'humain. On peut donc résumer tout cela en cette formule scolastique : *simpliciter* l'*intellectus* est inférieur à la sagesse, mais supérieur *secundum quid.*

Au terme de cette longue recherche—œuvre de la *ratio* et non de l'*intellectus* — il est nous loisible de décrire celui-ci

(1) Cf. *I-II*ae *Sum. th.*, q.57, a. 2, ad 3 ; *De Ver.*, q. 14, a. 2, c. où l'on dit que les principes « sunt semina sapientiae ».

(2) Cf. *In VI Ethic.*, lec. 5, n. 1183 : « Sapientia, in quantum dicit verum circa principia, est intellectus ; in quantum autem scit ea quae ex principiis concluduntur, est scientia. Distinguitur tamen a scientia communiter sumpta, propter eminentiam quam habet inter alias scientias : est enim virtus quaedam omnium scientiarum ».

Outre les textes exploités ci-dessus, cf. encore : *I S.*, Prol. a. 3, sol. 1 ; *III S.*, D. 34, q. 1, a. 2 et 4 ; *De Ver.*, q. 28, a. 4, ad 8 ; *III C. G.*, c. 44, n. 5 ; *I Sum., th.* q. 1, a. 8, c. ; *I-II*ae *Sum. th.*, 53, a. 2, ad 1 et ad 2 ; q. 57, a. 2, c. ; *II-II*ae *Sum. th.*, q. 4, a. 8, c. ; q. 9, a. 2, c. ; q. 45, a. 3, c. ; q. 46, a. 1, c. ; q. 47, a. 5, c. ; *II Post. Anal.*, lec. 20, n. 11 et 15 (éd. Léonine, p. 403) ; in *X Ethic.* lec. 10, n. 2086, 2092 ; *ibid.*, lec. 12, n. 2111.

pris dans son acception la plus technique. C'est, dirons-nous un habitus opératif naturel dont le rôle essentiel est de fortifier la *ratio* de telle sorte que celle-ci puisse poser une opération quasi-angélique. Cette opération consiste en ce que, une fois formés, en dépendance extrinsèque des sens, certains concepts abstraits et universels, elle les rapproche et admet leur convenance ou leur disconvenance, sans trace aucune de dicours logique et possibilité d'erreur. Le résultat, ce sont non seulement ces jugements qu'on appelle principes premiers, mais encore leurs applications immédiates tantôt à la portée de tous, tantôt accessibles aux seuls esprits compétents. Ce sont aussi ces jugements qui affirment la réalisation concrète d'un de ces concepts universels et abstraits dans un sujet concret et singulier intellectuellement connu ; ou qui nous permettent de prendre conscience de notre « je », quant à ses opérations et à son existence, et, très vaguement du moins, quant à sa fixité et à son unité.

CHAPITRE QUATRIÈME

L'« INTELLECTUS » PRINCIPE ET TERME DE LA « RATIO »

I

Nous n'avons pu déterminer la nature de l'*intellectus* humain sans, d'une façon ou d'une autre, toucher aux relations qui existent entre lui et la *ratio*. Ce sont elles qu'il nous faut maintenant approfondir : ce nous sera un moyen nouveau de mieux connaître la nature des deux.

Sa thèse sur ce point, saint Thomas l'énonce nettement dans le *De Veritate*, q. 15, a. 1, c. : « Ut sic intellectus inveniatur rationis principium quantum ad viam inveniendi, terminus vero quantum ad viam judicandi ». Ce n'est pas à dire que l'*habitus-intellectus* engendre la faculté-*ratio*, ce qui serait une absurdité, mais l'acte de la *ratio* prend son point de départ (*terminus a quo*) dans une vérité connue par l'acte de l'*intellectus* et c'est à ce même acte qu'aboutit celui de la *ratio* (*terminus ad quem*).

La raison formelle de cette thèse n'est autre que l'argument aristotélicien dont s'est servi saint Thomas pour prouver l'existence de l'*intellectus* : le mouvement s'explique par l'immobile, celui-ci est donc la cause de celui-là [1]. La *ratio* discoureuse étant par essence mouvement, l'*intellectus* par essence aussi immobile, il reste que celui-ci sera le principe de celle-là.

De même tout mouvement tend par sa nature à conquérir un acte, donc une perfection. Celle-ci une fois possédée, le mouvement n'a plus de raison d'être, c'est l'immobilité, le repos, *quies* ; c'est donc à juste titre que saint Thomas, ré-

(1) Cf. *De Ver.*, q. 15, a. 1, c ; *I Sum. th.*, q. 2, a. 3, ad 2 ; q. 79, a. 8, c. ; etc...

sumant Aristote, écrit dans ce même article du *De Veritate* : « motus finis est quies ». Fin du mouvement, il l'est dans un double sens : dans le sens de but à atteindre, puisqu'il est possession de la perfection désirée ; dans le sens de point final, de limite, puisque le mouvement cesse dès qu'on a acquis cette perfection. Si donc l'*intellectus* est à la *ratio*, comme l'immobile et le repos sont au mobile et au mouvement, il est évident que l'*intellectus* sera pour la *ratio* le terme, c'est-à-dire, le but et le point final (1).

C'est sous cette lumière qu'il faut lire les nombreuses comparaisons dont on use en plusieurs passages (2) : l'*intellectus* est à la *ratio* comme ce qui existe à ce qui est engendré hic et nunc ; comme l'éternité est au temps ; le centre à la circonférence ; la providence au destin ; la possession à l'acquisition ; le parfait à l'imparfait. Toutes formules qui dépendent d'un mot de Boèce. Dans son *De Consolatione Philosophiae*, il écrit en effet : « Igitur uti est ad intellectum ratiocinatio ad id quod est id quod gignitur, ad aeternitatem tempus, ad punctum medium circulus, ita est fati series mobilis ad providentiae stabilem simplicitatem » (3). Dans la pensée de Boèce, comme dans celle de saint Thomas luimême, le seul point commun entre tous ces rapports, celui qu'on veut mettre en lumière, c'est que les notions énoncées en premier lieu, *intellectus*, *id quod est*, éternité, centre,

(1) Pour toute cette position, saint Thomas se réfère au livre des *Physiques*, non pas à un passage particulier, mais plutôt à la mentalité du Philosophe, exprimée surtout *III*, c. 6, 207 a 14, où on lit cette phrase : *τὸ δὲ τέλος πέρας* : «finis autem est terminus» ; et aussi, V, c. 6, 230 a 2-7, que saint Thomas commente de la façon suivante, lec. 9, n. 5 (éd. Léonine, p. 260) : « Quod quies in termino ad quem sit motus perfectio, patet per hoc quod simul fit illa quies cum motu : quia ipsum moveri ad terminum est fieri quietem. Unde cum motus sit causa illius quietis, non potest ei opponi, quia oppositum non est causa sui oppositi ».

(2) Cf. *De Ver.*, q. 15, a. 1, c. et obj. 9a dans laquelle est cité le texte de Boèce auquel saint Thomas fait allusion dans le corps de l'article ; *in Boet. de Trin.*, q. 6, a. 1, quest. 3, éd. Mandonnet, t. III, p. 129 ; *I Sum. th.*, q. 79, a. 8, ad 2.

(3) Cf. *De Consolatione Philosophiae*, pr. VI, P. L. 63, col. 816-817 et éd. STEWARD, London, 1926, pp. 342-344, lig. 76-83. On trouvera un commentaire apocryphe de ce passage de Boèce dans saint Thomas, édition de Parme, t. 24, p. 29.

disent immobilité, donc simplicité et unité, donc enfin perfection (1). Les autres au contraire, *ratiocinatio, id quod gignitur*, temps, circonférence, disent mouvement, donc complexité, multiplicité, donc enfin imperfection. Saint Thomas d'ailleurs le déclare explicitement (2) : « Comparatio illa Boetii accipitur per similitudinem proportionis simplicis ad compositum et quietis ad mobile ; sicut enim intellectus est simplex et sine discursu, ratio autem discurrendo circa diversa vagatur, ita etiam providentia simplex et immobilis est, fatum autem multiplex et variabile ». Et dans la Somme, il achève l'explication de la phrase de Boèce : « Aeternitas enim comparatur ad tempus, sicut immobile ad mobile et ideo Boetius comparavit intellectum aeternitati, rationem vero tempori » (3).

II

Il nous faut maintenant examiner comment saint Thomas comprend ces formules : l'*intellectus* est principe de la *ratio* ; *intellectus* est le terme de la *ratio*.

Et d'abord comment est-il principe?

La première manière est celle qui découle directement de l'argument aristotélicien. De même que, dans le cosmos, le premier moteur immobile est principe de tout mouvement, soit dans les sphères célestes, soit dans notre monde sublunaire, en ce sens qu'en lui — et rien qu'en lui — ces mouvements trouvent leur ultime raison suffisante, ainsi le mouvement essentiel à la *ratio* par rapport à l'immobilité de l'*intellectus* : « Non posset mens humana ex uno ad aliud

(1) Cf. ce texte suggestif du commentaire du *I Post. Anal.*, lec. 36, n. 11 (éd. Léonine p. 287) ; le Docteur angélique vient d'expliquer qu'en tout il y a un principe qui joue le rôle d'unité et de mesure, dans les poids il y a l'once, dans les mélodies le ton et il ajoute : « Syllogismi autem principia sunt propositiones ; unde oportet quod propositio simplicissima, quae est immediata, sit unum, quod est mensura syllogismorum... Comparatur autem intellectus ad scientiam sicut unum et indivisible ad multa. Nam scientia est per decursum a principiis ad conclusiones ; intellectus autem est absoluta et simplex acceptio principii per se noti... ».

(2) Cf. *De Ver.* q. 5, a. 1, ad 5.

(3) *I Sum. th.*, q. 79, a. 8, c.

discurrere nisi ejus discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet, quae quidem acceptio est intellectus principiorum » (1). Par conséquent la *ratio* suit l'*intellectus* et celui-ci est à juste titre appelé l'origine, la source de celle-là (2).

Faut-il préciser et de ce principe faire une cause au sens philosophique de ce mot ? Pourquoi pas ? Saint Thomas écrit : « Et accipimus hic intellectum... secundum quod est principium scientiae, id est, secundum quod est habitus quidam primorum principiorum, ex quibus procedit demonstratio ad *causandam* scientiam ». Et ailleurs : « Scientia ignotorum per principia per se nota *causatur* » (3).

Evidemment il ne peut être question de causalité formelle ou matérielle ; il reste cependant le choix entre l'efficience et la finalité. On sait en effet que, dans le cosmos aristotélicien, le premier moteur immobile est plutôt cause finale : « movet ut amatum, *κινεῖ ὡς ἐρώμενον* », dit le Philosophe (4) ; si l'*intellectus* est à la *ratio* comme ce premier moteur au monde, il faudra dire que l'*intellectus* est cause finale. Cependant quoiqu'il en soit de l'éxégèse de ce mot d'Aristote, la pensée de saint Thomas ne saurait faire de doute : c'est comme cause efficiente, ou plutôt en quelque sorte comme une cause efficiente que l'*intellectus* meut la *ratio* : « principia sunt quodammodo causa efficiens conclusionis » (5). Ce n'est donc que d'une efficience au sens

(1) Cf. *De Ver.*, q. 15, a. 1, c. On remarquera que ce principe qui est évidemment aristotélicien est cependant emprunté ici à saint Augustin, VIII *De Genesi ad litt.*, cc. 20 et 26, cités plus haut 3e partie, chap. 1, p. 176 . Voir encore *De Ver.* q. 15, a. 2, ad 3 ; *I C. G.*, c. 57, n. 7 ; *I Sum. th.*, q. 1, a. 2, c. ; *II-IIae Sum. th.*, q. 8, a. 1, ad 2 ; q. 49, a. 2, c. ; *in I Post. Anal.*, lec. 3, n. 1 (éd. Léonine, p. 147) ; *In de Causis*, lec. 18 (éd. Mandonnet, t. I, p. 275).

(2) Ces formules sont prises aux passages ci-dessus cités du *De Causis* et *du I Contra Gentes*.

(3) Cf. *In I Post. Anal.*, lec. 44, n. 3. (éd. Léonine p. 319) ; *De Ver.*, q. 11, a. 3, c. ; *I Sum. th.*, q. 19, a. 5, c.

(4) Cf. *Met. Λ*, c. 7, 1072 b 3. Le passage n'est pas ponctué de la même façon par tous les éditeurs ; cf. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford, 1924, t. II, p. 375.

(5) Cf. *I C. G.*, c. 57, n. 4 ; *I Post. Anal.*, lec. 3, n. 1. Voir sur cette causalité de Tonquédec, *op. cit.*, p. 379 et la note 2 de cette même page.

large qu'il peut être question. C'est qu'en effet la relation qui existe entre l'*intellectus* et la *ratio* n'est pas celle du sculpteur avec sa statue, de Dieu avec monde, mais bien plutôt celle du germe avec la plante qu'il produira.

Cette métaphore, le Docteur Angélique l'emploie volontiers pour éclairer sa pensée : « In eo qui docetur scientia praeexistebat, non quidem in actu completo, sed quasi in rationibus seminalibus, secundum quod universales cognitiones, quarum cognitio est nobis naturaliter insita, (voilà bien les premiers principes), sunt quasi *semina* quaedam omnium sequentium cognitorum » (1). Et un peu plus loin, la comparaison est complétée : Dieu, dit-on, est éminemment la cause de notre science, d'abord parce qu'il nous a donné l'intelligence, ensuite parce que « notitiam primorum principiorum ei (scilicet homini) impressit, quae sunt quasi semina scientiarum, sicut et aliis naturalibus impressit seminales rationes effectuum producendorum » (2). On a reconnu l'allusion aux fameuses *rationes seminales* augustiniennes. De même en effet que, d'après le Docteur d'Hippone, dans la masse nébuleuse créée dès le début, sont contenues ces *rationes*, ainsi dans les principes premiers de l'*intellectus* sont contenues les conclusions de la *ratio*. De même encore que ces germes mystérieux ne donnent naissance aux espèces particulières que sous la direction de la Providence et grâce à la rencontre de circonstances favorables, ainsi, pour que des principes premiers éclosent les conclusions, il faudra des circonstances heureuses, comme le besoin de connaître, le rapprochement de faits ou de vérités induites. Pour saint Thomas qui, dans la doctrine cosmologique ici impliquée ne suit pas saint Augustin, l'exemple avait cependant un double avantage : celui d'illustrer à souhait sa doctrine des relations entre *intellectus* et *ratio* ; celui aussi d'être familier aux auditeurs qui, vers 1260, assistaient à la « détermination » des questions disputées *De Veritate* et qui pour la plupart étaient imprégnés d'augustinisme.

(1) Cf. *De Ver.*, q. 11, a. 1, ad 5.

(2) Cf. *ibid.*, a. 3, c. Et encore : q. 11, a. 1, c. ; q. 16, a. 1, c. ; q. 18, a. 4, c. ; *ibid.*, ad 6.

C'est pourquoi quand il dépouille toute métaphore, saint Thomas nous dit que les conclusions, objets de la *ratio*, sont dans les principes premiers :

1. *non in actu completo*, ni *explicitement*. Et par là il se sépare de Platon, pour qui apprendre, c'est se souvenir, précisément parce que les conclusions se trouvent en acte dans les prémisses, seulement l'âme, tombée du monde des Idées dans celui des corps, ne se les rappelle plus (1).

2. *implicitement*, de telle sorte que le rôle essentiel de la *ratio* consiste à « développer » ce contenu : « Statim quaedam videt (mens nostra) ut quae sunt per se nota, in quibus implicite quaedam alia quae intelligere non potest, nisi per officium rationis, ea quae in principiis implicite continentur explicando » (2). Il est évident que cet adverbe doit être compris comme l'entend saint Thomas lui-même. Or certainement il rejetterait le sens sur lequel Stuart Mill base ses célèbres objections contre le syllogisme... Dire que la conclusion, écrit celui-ci, se trouve implicitement dans les prémisses « veut sans doute dire que dans les prémisses on l'énonce sans avoir conscience de sa présence », mais qu'elle s'y trouve cependant dans toute sa réalité. Pour saint Thomas, *implicite* s'explique par *quodammodo in potentia* et exige une actuation au sens philosophique véritable de ce mot (3).

(1) Cf. surtout *I Post. Anal.*, lec. 3, nn. 1 et 2. Saint Thomas, après Aristote fait ici allusion au dialogue de Platon, intitulé *Ménon*, dans lequel on voit Socrate faire l'expérimentation de la théorie de la réminiscence sur un esclave du philosophe Ménon totalement ignorant de la géométrie ; par une série de questions il l'amène à découvrir tout un ensemble de théorèmes dont cet esclave n'avait jamais entendu parler. Et Socrate de conclure : « Si donc avant et pendant sa vie il faut qu'il y ait en lui (dans l'esclave) des opinions vraies, qui, réveillées par l'interrogation, deviennent des sciences, n'est-il pas vrai que son âme a dû les avoir acquises de tout temps ? » Cf. *Oeuvres* de PLATON, t. III, 2e partie, 84c-86c, trad. A. CROISET et L. BODIN, Paris, éd. Budé.

(2) Cf. *De Ver.*, q. 11, a. 1, ad 12.

(3) Pour la formule thomiste, cf. *ibid.*, a. 3, c. et *I Post. Anal.*, *loc. cit.*, Cf. aussi STUART MILL, *A system of Logic ratiocinative and inductive*, London, 1889, Book 2, chap. III, n. 2, pp. 120-121 : « For it is impossible to attach any serious scientific value to such a mere salvo as the distinction drawn between being involved by implication in the premises. When Archbishop Whately says that the object of reasoning is « merely to expand and unfold the assertions wrapt up, as it were, and implied in those with which we set out, and to bring

3. *virtuellement.* C'est le mot préféré et qui nous rapproche le plus de la métaphore de la semence. Se demandant si l'âme du Christ voit dans le Verbe tout ce que sait celui-ci, notre auteur remarque (1) que plusieurs choses peuvent être dans une seule de deux façons : en gardant leur multiplicité, ainsi plusieurs hommes dans une chambre ; en acquérant par le fait de leur présence simultanée une sorte d'unité et de simplicité, « uniformiter et simpliciter, sicut plures effectus sunt virtute in causa, ut conclusiones in principio et membra in semine ». Comment entendre cet adverbe ? La métaphore de la semence, comme la formule augustinienne des *rationes seminales*, pourrait induire à l'interpréter par une causalité matérielle ; la graine n'est-elle pas en effet *id ex quo oritur planta*, sous l'influence des agents naturels ? Ce serait certainement aller contre la pensée de saint Thomas qui, autant que j'ai pu le constater, préfère employer l'ablatif instrumental *virtute*, plutôt que l'adverbe *virtualiter*. C'est ainsi qu'il écrit : « Dans les déductions, les principes sont aux conclusions comme dans la nature les causes efficientes sont à leurs effets. Or l'effet, avant d'être produit, préexiste dans ses causes *virtute, non autem actu*, sinon il existerait purement et simplement. De même, avant la déduction, la conclusion est connue dans les principes *virtute, non autem actu*, car c'est de cette façon qu'elle préexiste en eux» (2).

4. *en puissance et même en puissance éloignée.* Il ne fau-

a person to perceive and acknowledge the full force of that which he has admitted»,he does not,I think, meet the real difficulty requiring to be explained, namely, how it happens that a science, like geometry, can be all « wrapt up » in a few definitions and axioms... When you admitted the major premise, you asserted the conclusion ; but, says Archbishop Whately, you asserted it by implication merely ; this, however, can here only mean that you asserted unconsciously ; that you did not know you were asserting it ».

(1) Cf. *De Ver.*, q. 20, a. 4, c. ; q. 12, a. 1, ad 3, in contr. ; q. 18, a. 4, c., où l'on nous dit que les conclusions sont dans les principes « in quadam confusa cognitione ».

(2) *De Ver.*, q. 18, a. 4, c. semble bien entendre cette métaphore de la cause matérielle : « sicut cum ex semine animalis, in quo virtute praeexistunt omnia membra animalis, producitur animal habens distincta et perfecta membra omnia... » Cependant le texte cité de *I Post. Anal.*, lec. 3, n. 1 et 6, et les autres déclarations explicites donnent la vraie pensée du Docteur Angélique.

drait pas trop presser cette formule, car celles qui précèdent admettent une certaine actuation des conclusions dans les principes. Saint Thomas d'ailleurs le laisse clairement entendre quand, réfutant Platon et sa théorie de la réminiscence, il note que ce que l'esclave, dans le *Ménon*, apprend grâce aux interrogations de Socrate ne lui était, au début de la conversation, ni totalement inconnu ni actuellement connu, « sed erat notum potentia *sive* virtute, in principiis praecognitis universalibus ». Tout comme ce qui est engendré n'est, avant sa conception, ni totalement non-être, ni totalement être, mais être en puissance et non en acte (1).

Quand donc nous connaissons les principes grâce à l'*intellectus*, les conclusions de la *ratio*, tout en étant *simpliciter* ignorées, nous sont cependant connues *secundum quid*, précisément par ce qu'elles ne sont pas simplement en puissance, mais en un début d'acte dont l'achèvement se fera par la *ratio* discourante, soit laissée à ses propres forces, soit aidée par l'enseignement d'un maître, soit enfin, quand il s'agit de vérités surnaturelles, fortifiée par la révélation (2).

Cela est si vrai qu'aux yeux de saint Thomas, la différence qui existe entre un penseur de génie et un novice en philosophie consiste précisément en ce que tous deux connaissant également la « substance du principe », le premier d'un seul coup d'œil y découvre des conclusions que le second n'y saurait apercevoir ; le premier peut sans difficulté développer cette vision en des raisonnements limpides qui lui permettront de découvrir des vérités nouvelles, tandis que le second s'y essaiera, lui aussi, mais au prix de mille difficultés, en des syllogismes cahoteux, qui peut-être ne le conduiront qu'à un échec. Cela se comprend, puisque mieux on connaît

(1) Cf. *I Post. Anal. loc. cit.* On voit pour le dire en passant que la doctrine thomiste sur la déduction ne saurait être atteinte par les objections de Stuart Mill ou de Goblot. Que les modernes, comme cet archevêque Whately à qui en a Mill, s'arrangent, le Docteur Angélique, grâce à sa doctrine de l'acte et de la puissance et aussi à sa solution du problème des universaux, n'a rien à craindre.

Quodl. 8, a. 4, c. emploie « *potentialiter* » Cf., *De Ver.*, q. 11, a. 1, c. ; q. 12, a. 1, ad 3 ; *I C. G.*, c. 57, n. 3.

(2) Cf. *De Ver.*, q. 11, a. 3, c. collationé avec l'a. 1, ad 2 de la même question.

la cause, plus on découvre en elle des effets nombreux (1).

D'où vient cette facilité? D'abord de la docilité avec laquelle le corps servira l'âme immatérielle ; de là ce texte d'Aristote que plusieurs fois saint Thomas prend à son compte : « Videmus quod mollities carnis et bonitas tactus quae aequalitatem complexionis demonstrant sunt signa boni intellectus » (2). Ensuite et surtout de l'habitus scientifique, au sens aristotélicien du mot, habitus que nous acquérons par suite de l'atavisme intellectuel et par un exercice personnel plus ou moins prolongé et plus ou moins favorisé par le milieu.

Il me semble que ce n'est pas du tout solliciter les textes que de voir dans le passage suivant le résumé de la doctrine qu'on vient d'exposer : « Intellectualis consideratio est principium rationis secundum viam compositionis et inventionis, in quantum *in uno multa comprehendit* » (3).

(1) Cf. *De Ver.*, q. 20, a. 5, c. : «Quanto enim aliquis principium perfectius cognoscit, tanto conclusiones plures in eo intuetur, sed quantumcumque debiliter principium cognoscat, semper substantia ipsius principii remanet cognita ». Et dans *I Sum. th.*, q. 12, a. 8, c. on donne la raison formelle : « Quanto aliqua causa perfectius videtur, tanto plures ejus effectus in ipsa videri possunt. Qui enim habet intellectum elevatum, statim uno principio demonstrativo proposito, ex ipso multarum conclusionum cognitionem accipit ; quod non convenit ei qui debilioris intellectus est, sed oportet quod ei singula explanentur ». Et qu'on le remarque bien la cause en question ici, c'est bien une cause efficiente, puisqu'il s'agit de Dieu et de ses relations avec la créature.— Voir aussi *Suppl.*, q. 92, a. 3, c. qui reprend cette même réflexion. Enfin *In I Ethic.*, lec. 11, n. 138.

(2) Cf. *II C. G.*, c. 90, n. 2 ; *I Sum. th.*, q. 76, a. 5, c. ; q. 85, a. 7, c. On trouvera le texte dans *De Anima*, B, c. 9, 421 a 25-26 : *Οἱ γὰρ μὲν σκληρόσαρχοι ἀφυεῖς τὴν διάνοιαν, οἱ δὲ μαλακόσαρκοι εὐφυεῖς* ; dans la version courante des éditions : « Duri enim carne inepti mente ; molles autem carne, bene apti ». Ce que saint Thomas commente ainsi, *in h. l.*, lec. 19, n. 485 : « ... Ad bonam autem complexionem corporis sequitur nobilitas animae ; quia omnis forma est proportionata suae materiae. Unde sequitur quod qui sunt boni tactus sunt nobilioris animae et perspicacioris mentis ». On voit le principe métaphysique très sérieux et très juste qui explique cette formule dont parfois on est tenté de sourire.

(3) Cf. *In Boet. de Trin.*, q. 6, a. 1, quest. 3, (éd. Mandonnet, t. III, p. 129).

III

Nous avons là pour l'*intellectus* une première manière d'être principe de la *ratio* : on pourrait l'appeler « ontologique », puisqu'elle considère l'entité même des actes discursifs et de la simple intellection. Il y en a une autre qui découle de la première, et que j'appellerai « critériologique », parce qu'elle nous explique comment la certitude des conclusions, donc la valeur de connaissance de la *ratio*, est basée sur l'infaillibilité des premiers principes et de l'expérience tant interne qu'externe, donc sur celle de l'*intellectus*.

Par là je ne veux pas dire que nous ayons toujours conscience d'une façon actuelle de cette base critériologique, car très souvent dans nos raisonnements les principes ne se rencontrent qu'au terme de notre marche discursive. Il n'en reste pas moins qu'il ne pourrait en être ainsi, si en réalité, et quelle que soit notre manière de connaître, les conclusions ne trouvaient leur source dans les prémisses. De même, quand vous remontez une rivière, le terme de votre voyage, c'est la source ; mais la source ne pourrait être un terme, si elle n'était en réalité le commencement, le principe de la rivière.

Que saint Thomas admette l'infaillibilité des premiers principes et donc de l'*intellectus*, c'est trop évident. A ses yeux c'est une nécessité de nature et parler à ce propos d'erreur possible, c'est admettre une contradiction : « In speculativis intellectus de necessitate assentit primis principiis indemonstrabilibus, quorum contrariis nullo modo potest assentire » (1). La chose est vraie également dans le domaine pratique, grâce à la syndérèse dont nous avons vu plus haut le complet parallélisme, et même l'identité, avec l'*intellectus* des principes premiers : « Sicut autem non contingit in speculativis intellectum errare circa cognitionem primorum principiorum, quin semper repugnet ei omni quod contra principia dicitur, ita etiam non contingit errare, in practicis, in primis principiis et propter hoc dicitur quod haec superior rationis scintilla, quae synderesis est,... semper repugnat ei

(1) Cf. *I C. G.*, c. 80, n. 4 ; *III C. G.*, c. 46, n. 5 ; *De Ver.*, q. 24, a. 1, ad 18 ; *in Perih.*, lec. 14, n. 24 (éd. Léonine, p. 70).

omni quod contra principia naturaliter sibi indita est » (1).

La raison de cette doctrine n'est autre que la logique interne du système philosophique de saint Thomas. Il a admis — nous l'avons vu — l'infaillibilité de l'*intellectus* pur, parce que, disait-il dans un texte déjà cité, le principe de l'erreur, c'est la potentialité existant dans une faculté de connaissance. Cette potentialité pourra être supprimée ou bien par la nature même d'un acte qui serait acte pur, ou bien par une opération assez parfaite pour actuer d'un seul coup toute la potentialité de la faculté en question. Le premier cas ne se réalise qu'en Dieu ; le second, c'est celui de l'*intellectus* angélique, car, actué dès le commencement, il n'y a plus en lui de place pour une potentialité quelconque (2).

Or saint Thomas nous affirme que cela est vrai également de l'*intellectus* humain, en tant qu'opposé à la *ratio* : « quia principium immediatum naturaliter cognitum determinat potestatem totam rationis » (3). En quel sens faut-il comprendre cela ? Dans le *De Veritate*, q. 8, a. 15, c., saint Thomas nous dit que notre *intellectus* connaît les principes premiers de la même façon que les anges atteignent tous les objets de leur connaissance naturelle. Il faut donc admettre que notre intelligence, dès qu'elle est mise à même pour la première fois de constater que l'être est, que le non-être n'est pas l'être, que le tout est plus grand que sa partie, etc..., connaît ces principes aussi parfaitement qu'elle peut les connaître, elle a donc d'un seul coup, à leur égard, et non à l'égard des autres objets intelligibles, toute la perfection, substantiellement parlant, qu'elle peut recevoir. Dès lors, à leur égard toujours, elle n'a plus aucune potentialité et donc il n'y a en elle aucune place pour l'erreur. De plus, quand elle cessera de penser à ces principes premiers, elle ne reviendra pas pour autant en puissance, mais elle gardera ces principes *in habitu*, c'est-à-dire, qu'elle pourra à cause de son habitus revenir facilement et promptement à l'acte. C'est d'ailleurs exactement

(1) Cf. *II S.*, D. 39, q. 3, a. 1, c. ; *II S.*, D. 24, q. 3, a. 3, ad 2 ; *De Ver.*, q. 17, a. 2, c. ; *III C. G.*, c. 47, n. 7.

(2) Cf. *II S.*, *D.* 7, q. 1, a. 1, c., exploité plus haut, Ie partie, chap. 2, page 70.

(3) Cf. *ibid.*, et aussi *II S.*, D. 39, q. 3, a. 1, c. ; *De Ver.*, q. 8, a. 15, c.

ce que font les anges, quand ils changent l'objet de leurs pensées.

Il y a une autre raison : « In quolibet ordine quod est per se est prius eo quod est per aliud et est principium ejus. Quod ergo est per se notum est prius notum omnibus quae per aliud cognoscuntur et est principium cognoscendi ea, sicut primae propositiones conclusionibus » (1). Remarquons la généralité de cet axiome. Saint Thomas en fait ici une application critériologique, comme dans les arguments en faveur de l'existence de Dieu, il en fait une application ontologique.

C'est donc bien la logique interne de la doctrine aristotélicienne qui exigeait l'infaillibilité de l'*intellectus* ; mais c'est aussi celle du principe dionysien de la hiérarchie des êtres contigus. Les anges sont infaillibles, donc l'homme doit l'être aussi, en tant du moins que par sa perfection la plus haute, il touche à la nature purement et formellement intellectuelle. Or c'est par l'*intellectus* que nous avons quelque participation à cette nature. L'*intellectus* humain sera donc infaillible et saint Thomas énonce comme un axiome évident que « quod accipitur intelligibiliter, accipitur irreversibiliter, ut cum quis accipit : omne totum esse majus parte sua » (2). L'exemple montre bien qu'il s'agit de l'*intellectus* humain.

Enfin une dernière raison devait nécessairement conduire saint Thomas à cette position. Il a toujours admis qu'il serait contradictoire qu'une faculté atteigne son objet propre et cependant se trompe ; cela supposerait que cette faculté en même temps serait ordonnée par essence à cet objet, et en même temps ne lui serait pas ordonnée, au moins par essence. Aussi, après Aristote, le Docteur Angélique enseigne-t-il (3), que les sens sont infaillibles dans la saisie de leur sen-

(1) Cf. *III C. G.*, c. 46, n. 6.

(2) Cf. *De Ver.*, q. 24, a. 10, c. Et aussi *ibid.*, q. 1, a. 12, c. ; q. 8, a. 15 : « Et cum cognitio principiorum in nobis sit altissimum nostrae scientiae, patet quod in supremo nostrae naturae attingimus quodammodo infimum naturae angelicae ». Et q. 12, a. 1, c. ; *III S.*, D. 35, q. 1, a. 2, sol. 2. ; *I C. G.*, c. 56,.

(3) Cf. *De Ver.*, q. 15, a. 3, ad 1. On sait que le texte-source de cette doctrine, c'est *III De Anima*, c. 6, 430 b 27-31 ; chez saint Thomas, lec. 11, nn. 760-763.

sible propre et il ajoute : « ita intellectus circa objectum proprium, scilicet, quod quid est, unquam decipitur, nisi forte per accidens ». Seulement par rapport à la quiddité ? Que non pas : « nec circa principia prima, quae statim notis terminis cognoscuntur ». La raison de l'infaillibilité, les derniers mots nous la donnent : l'erreur, n'étant pas possible dans la connaissance des termes ou concepts dont est formé un principe premier, d'autre part, aucun intervalle ni temporel ni logique n'étant requis entre la connaissance simultanée du concept-sujet et du concept-prédicat d'une part et de l'autre l'assentiment donné à leur mutuelle convenance, l'erreur ne peut se glisser dans le jugement énonçant le premier principe (1).

Cette infaillibilité de l'*intellectus* correspond dans l'ordre critériologique à son immobilité dans l'ordre ontologique. De même donc que le mode « immobile » de l'*intellectus* rend possible à la *ratio* son mode discursif de connaître, ainsi l'infaillibilité du premier sera l'explication dernière de la vérité de second. C'est encore, on le voit, l'argument du moteur immobile expliquant en dernière analyse le mouvement cosmique, mais transporté du domaine physique au domaine critériologique.

Le discours de la *ratio* n'a pas en effet en lui-même la raison suffisante de sa vérité. N'est-il pas en quelque sorte indifférent à l'erreur et à la vérité ? Non pas en ce sens que notre nature humaine ne soit pas faite pour le vrai, mais en ce sens que le discours, en tant que tel, reste discours qu'il soit vrai ou faux. Quand donc il est vrai, il faut à cette vérité une raison suffisante qu'on devra chercher en dehors de lui-même. Sans doute faudra-t-il remonter à Dieu, Vérité Première, pour l'expliquer totalement— saint Thomas ne se prive pas de l'affirmer (2) — mais Dieu agit le plus souvent par les cau-

(1) Il est à peine nécessaire de souligner qu'il n'est ici question que des véritables premiers principes, c'est-à-dire, des axiomes ou dignités, et non des premiers principes d'une science particulière ou « postulats » au sens aristotélicien du mot. C'est de ces derniers qu'il s'agit quand saint Thomas parle d'erreur « circa principia » : cf. v. g. *De Ver.*, q. 14, a. 6, c. ; *in Boet., de Trin.*, q. 1, a. 3 (éd. Mandonnet, t. III, p. 37).

(2) Cf. *De Ver.*, q. 11, a. 1, ad 17.

ses secondes ; il faudra donc que dans notre nature, il y ait un élément essentiellement vrai : notre *intellectus*. Par conséquent celui-ci sera vraiment le principe de notre *ratio* critériologiquement parlant, comme il l'est métaphysiquement. Que ce soit bien la pensée du Docteur Angélique, quelques textes le montreront clairement : « Inde est etiam quod omnis specifica cognitio derivatur ab aliqua certissima cognitione circa quam error esse non potest, quae est cognitio primorum principiorum universalium... » Et encore : « Ex necessitate primorum principiorum inducitur intellectui necessitas ad assentiendum conclusionibus ». Et enfin : « In demonstrationibus secunda principia non certificant nisi in virtute primorum » (1).

C'est formellement en tant qu'habitus des premiers principes que l'*intellectus* est à l'origine de la *ratio* et c'est à cet aspect qu'à peu près toujours saint Thomas s'est tenu. Mais — nous l'avons vu — l'*intellectus* a d'autres objets ; sans parler des propositions *per se notae* au moins pour les esprits compétents, lesquelles se ramènent sans effort aux principes communs, il connaît aussi les jugements d'expérience externe ou interne : sous cet aspect est-il encore le point de départ de la *ratio* ? la réponse affirmative s'impose, me semble-t-il.

Pour nous en convaincre, prenons la dernière leçon du commentaire sur le Ier livre des Derniers Analytiques (2). Saint Thomas nous y montre sur l'exemple de la plante fébrifuge comment les principes premiers sourdent de la connaissance sensible. Très bien ! Mais le médecin qui a constaté que la fièvre de Socrate, celle de Platon ou d'Alcibiade a cédé devant l'infusion administrée n'a-t-il pas, avant d'arriver à la loi générale, posé autant de jugements intellectuels que d'expériences concrètes qu'il a faites ? Car enfin ces expériences ne sont pas des sensations pures ; les modernes ont prouvé — et saint Thomas ne le nierait certes pas — que dans la vie courante, il n'y en a pas. Elles sont donc des perceptions au sens précis que la psychologie moderne a réservé à ce mot.

(1) Cf. *De Ver.*, q. 16, a. 2, c. ; q. 24, a. 1 ad 18 ; *In Boet. de Trin.*, q. 1, a. 3 et q. 3, a. 1, ad 4 (éd. Mandonnet, t. III, pp. 37 et 64).

(2) *In I Post. Anal.*, lec. 20, nn. 11 et 15 surtout (éd. Léonine pp. 401-403).

Or dans ce complexus qu'est la perception, on trouve entre autres éléments des jugements de l'intelligence portant sur les singuliers matériels.

Dira-t-on qu'il y a dans le cas étudié une induction scientifique aboutissant à l'énoncé d'une loi médicale et non d'une vérité immédiate ? Soit ! bien que saint Thomas ne parle ici que des premiers principes. En tous cas, on ne pourra pas opposer la même fin de non-recevoir à l'exemple perpétuel du même Docteur : le tout est plus grand que sa partie. Il dit lui-même — et le répète souvent — qu'il faut d'abord savoir ce que sont un « tout » et une « partie ». Mais pour le savoir, il a fallu porter ces jugements d'expérience externe : cet objet, cette pomme est un tout et cet autre objet une partie du premier.

Va-t-on insister et me dire : Que faites-vous du caractère indirect, réflexe de la connaissance intellectuelle du singulier matériel ? Ce que j'en fais ? Je le place où il doit être : dans le domaine de la simple appréhension et non dans celui du jugement. Et c'est de jugements qu'il est question ici.

On reste donc bien dans la ligne thomiste en affirmant que dans la formation des premiers principes intervient l'*intellectus* preneur de concret (1).

IV

L'*intellectus* n'est pas seulement le principe de la *ratio*, il en est aussi le terme et cela par la logique même du système. C'est en effet un axiome tout à fait aristotélicien que celui-ci : Tout être qui a son principe hors de soi doit trouver son terme dans ce même principe, c'est-à-dire, doit achever en lui le mouvement qu'il a reçu de lui : « Id quod est per aliud reducitur ad id quod est per se, tanquam in prius, unde secundum Philosophum, mota ab alio reducuntur in prima moventia seipsa » (2). Or la *ratio* a son principe dans

(1) Quant aux jugements d'expérience interne, dans la mesure où nous les avons attribués à l'*intellectus*, ils accompagnent notre activité psychique ; il n'y a donc pas lieu d'en parler d'une façon spéciale.

(2) Cf. *II C. G.*, c. 47, n. 2 ; c'est à *VIII Phys.*, c. 5, 256-257 qu'il est fait allusion. Saint Thomas y résume la pensée principale de ce chapitre, plutôt

l'*intellectus*, elle y trouvera donc aussi son terme : « In syllogismis etiam conclusiones quae sunt notae ab aliis reducuntur in prima principia quae nota sunt per seipsa ». Et de même que le mouvement physique part de l'immobile et y aboutit, puisque « motus etiam est finis quies, ut in V° Physicorum dicitur », ainsi la *ratio* par rapport à l'*intellectus*, « ibi, in principiis figetur motus cogitantis et quietatur » (1).

Mais comment peut-on dire que la *ratio* trouve son terme dans l'*intellectus* ? En collationnant divers passages, on peut donner cette première explication : le terme de la connaissance de l'intelligence, c'est l'essence, la nature intime des choses, ce que les scolastiques récents appellent l'universel direct : « Intellectus, secundum nomen suum importat cognitionem pertingentem ad intima rei ». Et dans ce texte et autres semblables, le mot *intellectus* comprend et la *ratio* et l'*habitus-intellectus*. Les deux ont donc le même objet : l'essence des choses matérielles abstraites des conditions de la matière. Seulement l'*intellectus* la saisit immédiatement par un regard simple, la *ratio* au contraire par le discours, en se servant des « accidents », comme de portes ouvertes sur cette essence. C'est par conséquent à l'essence, à l'universel, objet propre de l'*intellectus*, que la *ratio* finit par arriver au bout de toutes ses pérégrinations plus ou moins laborieuses : « ratio per discursum pervenit ad cognoscendum illud quod intellectus sine discursu cognoscit, scilicet universale ». C'est en ce premier sens que la connaissance humaine n'est « intellectuelle » que « secundum terminum, quia inquisitio rationis ad intellectum rei terminatur » (2).

qu'il ne cite un texte particulier. Cette référence à la Physique nous indique que le Saint Docteur continue la transposition, plusieurs fois signalée déjà, du mouvement cosmique et des axiomes qui l'expliquent dans le domaine psychologique.

(1) Cf. *De Ver.*, q. 15, a. 1, c. Ici encore la référence à V *Phys.* est plutôt *ad mentem Aristotelis.*

(2) Pour tout cet alinéa, cf. *II S.*, D. 9, q. 1, a. 8, ad 1 : « Ratio autem et intellectus intentiones a conditionibus materiae separatas (*sous-entendez* : apprehendunt) ; unde in objecto conveniunt, differunt autem in modo, quia in cognitionem veritatis ratio inquirendo pervenit quam intellectus simplici intuitu videt ; unde ratio ad intellectum terminatur ». *II S.*, D. 3, q. 1, a. 6, ad 2 ;

Cette dernière phrase ne pourrait-elle pas nous conduire à une seconde façon pour l'*intellectus* d'être terme de la *ratio* et qui découlerait de la première? La *ratio* aboutit à l'essence universelle, nous dit-on; en quel sens? Ne serait-ce pas celui-ci : partant des principes, elle préparerait les prémisses du raisonnement, rapprocherait les idées et les propositions, et quand tout serait à point, l'*intellectus* pourrait voir la conclusion comme contenue dans ces prémisses et l'énoncer comme vraie. Si les choses se passaient ainsi — évidemment moins le morcellement exigé par l'analyse philosophique — à la question posée plus haut : faut-il attribuer à l'*intellectus* les seuls jugements immédiats et réserver à la *ratio* les jugements médiats? Nous pourrions répondre par la négative, puisque les conclusions elles-mêmes du raisonnement ou jugements médiats seraient, dans leur notion la plus formelle, œuvre du premier.

Si nous examinons de ce point de vue le raisonnement déductif, — et c'est de lui seul pratiquement que saint Thomas s'est préoccupé — nous constatons comme deux pensées différentes.

La *ratio*, nous dit-il, a deux actes, « composer et diviser » d'une part et de l'autre « ratiociner », discourir; et ceci n'a rien que de normal, puisque cela même qui nous impose le discours est aussi ce qui nous impose la composition et division. Or pour l'homme composer ou diviser, c'est juger; et ce jugement ne saurait être que la conclusion d'un raisonnement : c'est à la *ratio* qu'il appartient de tirer les conclusions que ses démarches ont fait apparaître, « ratio conclusiones elicit quae per inquisitionem innotescunt » (1). Tout acte, explique saint Thomas, posé par une puissance, grâce, non pas à sa propre vertu, mais à celle d'une autre, doit être attribué à la puissance qui l'a produit. Cette espèce d'axiome, il l'applique à notre cas : tirer des conclusions, voilà un

III S., D. 35, q. 2, a. 2, sol. 1 : « Aliquando vero ad intima non pervenitur nisi per circumposita quasi per quaedam ostia. ...Et quia in hoc oportet esse quemdam discursum, ideo hominis apprehensio ratio dicitur, quamvis ad intellectum terminetur in hoc quod inquisitio ad essentiam rei perducit ». *I Sum. th.*, q. 59, a. 1, ad 1 ; *II-II*ae *Sum. th.*, q. 8, a. 1, c.

(1) Cf. *II S.*, D. 24, q. 3, a. 3, ad 2.

acte posé par la *ratio*, mais en tant qu'en elle demeure la vertu de l'*intellectus* ; ce sera donc à celle-là plutôt qu'à celui-ci qu'on l'attribuera. Aussi ce sera l'habitus de science qui nous aidera dans ce travail. Et c'est parce que les conclusions appartiennent à la *ratio* faillible qu'elles peuvent être fausses (1). S'il en est ainsi, *la ratio*, tout comme l'*intellectus*, juge et partant, elle ne trouve pas en lui son terme.

Et cependant nous avons d'autres textes qui semblent autoriser une conclusion différente. C'est d'abord la première partie de la Somme (q. 19, a. 5, c.) qui nous dit qu'on peut considérer les principes et la conclusion de deux manières, ou séparément ou bien de telle sorte que celle-ci apparaisse comme contenue dans ceux-là. Dans ce dernier cas, un seul regard suffit : « uno intuitu apprehendens utrumque ». Or d'une part, quand on déduit, c'est bien de cette seconde manière qu'on découvre le « conséquent » et de l'autre, voir *uno intuitu*, c'est bien le mode propre à l'*intellectus*.

C'est ensuite la I-II^ae^ (q. 57, a. 2, c.) où nous lisons que le vrai se présente à nous soit comme connu par lui-même et dans ce cas, nous le saisissons tout de suite, soit comme connu grâce à un intermédiaire et alors « non *statim* percipitur ab intellectu, sed per inquisitionem rationis et se habet in ratione termini ». Serait-ce forcer ce texte en le glosant de la sorte : la vérité est toujours saisie par le seul *intellectus*, soit tout de suite — et c'est le cas des premiers principes, — soit après que le travail de recherche propre à la *ratio* a déblayé le terrain et rendu la vérité apte à être saisie ; dans ce cas, le vrai est bien le terme du travail de la *ratio*, mais c'est l'*intellectus* qui le saisit. Cette glose, je la trouve confirmée par cette déclaration de la II-II^ae^ (q. 8, a. 1 ad 2^m^) : « Tunc discursus rationis perficitur (donc arrive à son terme), quando ad hoc pervenimus ut intelligamus id quod prius erat ignotum ». Est-il possible de nier que l'opposition « *rationis discursus* — *intelligamus* » soit voulue ? Si elle l'est, le sens est clair : la *ratio* prépare, mais c'est l'*intellectus* qui pose le jugement-conclusion et c'est pourquoi la I-II^ae^

(1) Outre le texte précédent, cf. *II S.*, D. 24, q. 1, a. 3, c ; *IV S.*, D. 15, q. 4, a. 1, sol. 1 ; *De Ver.*, q. 15, a. 1, ad 4 et ad 5 ; *I Sum. th.*, q. 79, a. 9, c. : « Conclusiones ex hic deductae ad habitum scientiae pertinent » ; q. 85, a. 5, c.

disait que le vrai *per aliud notum* est atteint par l'*intellectus,* mais non tout de suite ; il faut auparavant la préparation de la *ratio.*

Pour développer et justifier ces textes quelque peu erratiques, nous avons un passage du commentaire sur le premier livre des Analytiques Postérieurs (1) ; il vaut la peine d'être lu en entier : « Deux propositions sont requises pour inférer une conclusion, à savoir une majeure et une mineure ; donc la connaissance de la seule majeure ne suffit pas pour connaître la conclusion. On conçoit cependant que la connaissance de la majeure précède celle de la conclusion, non seulement d'une priorité de nature, mais même d'une priorité de temps. D'autre part si, dans la mineure, on induit ou si l'on se donne un terme comme contenu dans la proposition universelle qu'est la majeure et si l'on n'a pas l'évidence que ce terme est vraiment contenu dans cette universelle, on n'arrive pas encore à la connaissance de la conclusion ; dans ce cas en effet on n'a pas la certitude de la vérité de la mineure. Ce terme nous apparaît-il au contraire comme contenu dans la majeure ? la vérité de la mineure éclate alors et *aussitôt* on connaît la conclusion (*et sic statim habetur conclusionis cognitio*). Si de ce théorème : les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, je rapproche cette proposition : la figure qui est là inscrite dans un demi-cercle est un triangle, tout de suite, *statim,* je sais que la somme de ses angles est égale à deux droits. Si je ne savais pas que cette figure est un triangle, je ne pourrais pas savoir tout de suite la conclusion (*nondum « statim » inducta assumptione sciretur conclusio*). Si je le sais au contraire, je connais du même coup, en même temps (*simul, scilicet, tempore*) la conclusion.

On a souligné l'adverbe *statim.* C'est, nous l'avons vu, le mot caractéristique du mode intellectuel de connaître en tant qu'opposé au mode rationnel. Comment alors refuser à l'*intellectus* lui-même la saisie de la conclusion en tant que conclusion ? Sans doute c'est la *ratio* qui a cherché la majeure et la mineure, c'est elle qui les a rapprochées ; mais

(1) Cf. *In I Post. Anal.,* lec. 2, n. 9 (éd. Léonine, p. 145).

comme le dit excellemment le P. de Tonquédec, quand « la présence de la mineure éveille l'activité endormie du principe, le décide à s'exercer, délie ses virtualités, le met dans l'état dynamique » (1), alors l'*intellectus* voit la conclusion d'un seul coup, tout de suite, exactement comme dans la formation des principes premiers, tout de suite il voit la convenance ou la disconvenance du prédicat avec le sujet, à peine a-t-il connu la signification des termes (2).

Nous voici donc devant deux expressions différentes de la pensée thomiste : la première, exprimée surtout dans les Sentences et le *De Veritate* et datant de 1252-1257, donne les jugements-conclusions à la *ratio* ; la seconde, celle de la Somme et du commentaire sur les Analytiques, de 1267-1271 environ, les attribue plutôt à l'*intellectus*. Devons-nous sur ce point admettre une évolution doctrinale ?

Avant d'en décider, remarquons que les textes qui attribuent à la *ratio* la composition et la division ne conduisent pas nécessairement à l'affirmation d'un jugement rationnel. Cet acte consiste formellement dans la vision et l'affirmation de la convenance réelle ou de la disconvenance d'un prédicat par rapport à un sujet ; la composition et la division en est le stade préparatoire qui rapproche ou dissocie les termes. Saint Thomas peut donc légitimement admettre que l'homme « ratiocine » et « compose » exactement pour le même motif ontologique, à savoir, notre dualité, esprit et matière, sans pour cela être obligé d'attribuer le formel du jugement à la *ratio* (3).

Pour les textes qui affirment que c'est elle qui tire (*elicit*) les jugements-conclusions, il faut, je crois, admettre une évolution doctrinale, mais dont les germes sont visibles déjà dans le Commentaire sur les Sentences. Saint Thomas ne

(1) J. DE TONQUÉDEC, *op. cit.*, p. 398.

(2) Est-il besoin de répéter que dans l'acte vivant de connaissance tous ces éléments dissociés par l'analyse ne sont pas séparés ou de rappeler que l'habitus est un accident d'une faculté, donc ne saurait agir sans celle-ci, comme celle-ci d'ailleurs est la puissance d'action d'une personne ? A force d'analyser ne perdons pas de vue que le vivant est un tout.

(3) On pourrait ajouter que si la composition et division était nécessairement signe d'un acte rationnel, les principes premiers appartiendraient à la *ratio* et non à l'*intellectus*.

souligne-t-il pas que cet acte, la connaissance de la conclusion, la *ratio* ne le pose que par la vertu de l'*intellectus* demeurée en elle?

Nous pouvons maintenant donner une réponse précise à la question : les jugements obtenus par déduction sont-ils du domaine de la *ratio* ou de l'*intellectus*? Formellement ils appartiennent à ce dernier, car c'est lui seul qui voit, aussitôt les préparatifs achevés, la conclusion dans les prémisses et donc la convenance des termes, c'est lui seul aussi qui donne son assentiment. On doit dire cependant qu'ils sont aussi en quelque sorte à la *ratio*, car c'est bien son action à elle qui a rendu possibles et cette vision et cet assentiment, auxquels précisément se terminent ses recherches et son discours [1].

A l'objection venant de l'erreur possible dans les conclusions et de l'infaillibilité absolue de l'*intellectus*, il faut répondre en premier lieu que cette infaillibilité-là n'existe que dans l'intellect divin. Les anges, *intellectus* relativement purs, sont faillibles au moins quant à leur connaissance surnaturelle, ce qui suffit à prouver que l'erreur ne répugne pas métaphysiquement à l'*intellectus*. Pour ce qui est de l'*intellectus* humain, il ne sera infaillible que dans ses prises directes. Dans le cas de conclusions fausses, il n'y a aucune prise, puisque l'erreur consiste à affirmer, sur l'ordre de la volonté, ce qui n'est pas vu et qui n'existe même pas. Placé par un discours erroné de la *ratio* devant une conclusion fausse, l'*intellectus* se refuse à agir, puisqu'il ne voit que s'il y a quelque chose à voir et, dans l'erreur, il n'y a rien à voir. Sans doute la volonté impose l'assentiment, mais ce ne peut être que la *ratio*, laissée à ses propres forces, ou plutôt à sa faiblesse native, qui le donne.

(1) L'expérience pédagogique corrobore cette doctrine : exposez un syllogisme à un élève, la majeure, il la voit ; la mineure aussi. Il arrive assez souvent qu'il ne voit pas la « conséquence ». Que fera le professeur ? Il ne peut rien d'autre que d'inviter son disciple à réfléchir et surtout à considérer la mineure sous la lumière de la majeure. Toutes ses explications ne pourront avoir d'autre résultat que de l'amener à ce point précis.

Parmi les Scolastiques récents qui adoptent cette position, on peut citer J. Maritain, *Petite Logique*, Paris, 1922, p. 183 et J. Le Rohellec, C. S. Sp. *op. cit.*, p. 17.

Le cas de l'induction sera plus vite réglé. Car enfin qu'est-ce que l'induction dans sa notion formelle la plus stricte? Est-ce l'observation et l'expérimentation scientifiques? Non. Est-ce l'établissement ou la vérification d'une hypothèse? Pas davantage. Tout cela rend possible l'induction, mais ne la constitue pas. L'induction formellement prise est la découverte, dans les données concrètes fournies par les opérations préparatoires, de la note universelle, essentielle ou propre, qui sera exprimée dans la loi physique. Or cette note universelle, elle ne peut être que *vue*. Dès que la préparation est suffisante, — et pour qu'elle le soit il faudra peut-être des années de recherches et de travaux —, dès que l'accidentel est écarté, *statim*, l'esprit *voit* sans discours, sans hésitation, dans les cas concrets l'universel qu'ils contiennent. Nous avons ici un procédé foncièrement identique à la saisie du *quod quid est* dans la simple appréhension. Si donc il y a alors intervention de l'*intellectus*, il faut bien l'admettre aussi dans ce que les Modernes ont appelé la généralisation de l'hypothèse ou l'établissement de la loi. Ici encore j'adhère pleinement aux réflexions du P. de Tonquédec, écrivant : « L'induction est... une vue de l'universel dans le singulier. Quelles que soient en certains cas, la longueur de ses préparatifs et la complexité de ses conditions, quand enfin l'esprit est rendu au point de l'accomplir, il ne se passe plus que cela » (1). Ici encore que la *ratio* agisse, et puissamment, dans les préliminaires de l'induction, personne ne songe à le mettre en doute, mais ses recherches n'ont qu'un but : permettre à l'*intellectus* de voir. Ici encore le processus rationnel trouve son terme dans la vision intellectuelle.

On pourrait en dire autant, toute proportion gardée de l'acte de foi naturelle (2). On distingue dans cet acte trois

(1) J. DE TONQUÉDEC, *op. cit.*, p. 264.

(2) Je n'ai pas à parler dans le travail présent de la foi surnaturelle. Citons cependant à son sujet deux textes suggestifs *In Boet. de Trin.*, q.6, a.2, q.3, ad 4 (éd. Mandonnet, t. III, p.130): « Cognitio etiam fidei maxime pertinet ad intellectum. Non enim eam rationis investigatione accepimus, sed simplici acceptione intellectus ei assentimus ». L'assentiment est très nettement attribué à l'*intellectus* seul. Dans *De Ver.*, q. 14, a. 1, c. expliquant la fameuse défini-

jugements, celui de crédibilité, celui de crédendité et celui de créance. Les deux premiers préparent et justifient le troisième ; ils doivent plus ou moins rapidement aboutir à une évidence intrinsèque et par conséquent, du point de vue qui est ici le nôtre, ils rentrent dans les cas ci-dessus étudiés ; la *ratio* et l'*intellectus* y opèrent comme dans la déduction. Le jugement de créance seul constitue formellement l'acte de foi, c'est-à-dire, cette adhésion ferme de l'esprit à un objet non-vu, donnée sur l'ordre de la volonté à cause de l'autorité du témoin. Ici plus de place pour la *ratio* et son discours ; l'esprit est devant un assentiment à donner, ce qui appartient, nous l'avons vu, à l'*intellectus*. Sans doute, celui-ci ne voit pas la convenance ou la disconvenance du prédicat avec le sujet, mais il sait que les motifs de l'affirmer, qu'ils soient cognitifs ou affectifs, sont suffisants et il l'affirme. Une fois de plus la *ratio* trouve donc son terme dans l'*intellectus*, en réalisant par son discours les conditions nécessaires à la saisie intellectuelle.

V

Il y a pour l'*intellectus* une troisième façon d'être le terme de la *ratio*, à laquelle saint Thomas revient presque toujours et qu'il distingue soigneusement des précédentes. Dans un passage exploité plus haut (1), après avoir indiqué la première, il ajoute : « Unde etiam in demonstrationibus, certitudo est per resolutionem ad prima principia quorum est intellectus ».

Aux yeux du Docteur Angélique, il semble bien que ce soit là la plus importante ; c'est que cette « résolution », ce retour des conclusions aux principes premiers est le seul

tion augustinienne de la foi, « credere est cum assentione cogitare », saint Thomas écrit : « In fide est assensus et cogitatio quasi ex aequo... Sed quia intellectus (i. e. l'intelligence) non hoc modo terminatur ad unum ut ad proprium terminum perducatur, qui est visio alicujus intelligibilis ; inde est quod ejus motus nondum est quietatus, sed adhuc habet cogitationem et inquisitionem de his quae credit, quamvis eis firmissime assentiat ». On se rappelle que la *cogitatio* est œuvre de la *ratio*.

(1) Cf. *II S.*, D. 9, q. 1, a. 8, ad 1, cf. p. 262 ; *III S.*, D. 23, q. 2, a. 2, sol. 1.

moyen de se reposer sur la valeur de nos raisonnements. Partie de principes infaillibles, la *ratio*, quand elle arrive aux conclusions peut toujours se demander si en route il n'y a pas eu d'écart ; elle ne sera tranquille que si, prenant un autre chemin, elle revient à son point de départ ; ainsi le comptable qui vérifie une longue addition faite de haut en bas la recommence en allant de bas en haut. Écoutons saint Thomas : « Ante enim quam ad ipsum (scilicet, principium immediatum) deveniatur per inquisitionem resolventem, ita adhaeretur uni parti, ut relinquatur quaedam pronitas ad partem aliam, per modum dubitationis ». Avant ce retour, il y a donc un certain penchant au doute, à la crainte d'avoir errer. Il ne faudrait pas croire cependant que saint Thomas exige que, pour accepter n'importe quelle conclusion, il faille auparavant, et d'une façon explicite, opérer cette réduction aux principes : il suffit à ses yeux, mais il est nécessaire, qu'elle soit toujours possible. Car c'est alors seulement que devient inébranlable la certitude des conclusions obtenues : « Sed quando resolvendo pervenitur ad primum priincipium per se notum, firmatur ad unum cum impossibilitate alterius (1). C'est donc sur le roc solide du principe premier par excellence, celui de non-contradiction, que l'on a bâti son raisonnement et que l'esprit se repose. Or ce principe, c'est par l'*intellectus* que nous le possédons et non par la *ratio* : « Inquisitio autem rationis, sicut a simplici intuitu intellectus progreditur, (quia ex principiis quae intellectus tenet ad inquisitionem procedit) ita etiam ad intellectus certitudinem terminatur, dum conclusiones inventae in principia resolvantur in quibus certitudinem habeant (2) ».

Déjà ce mot *resolutio* dit assez bien ce dont saint Thomas veut parler. Dans *resolvere* nous avons en effet d'abord le

(1) Cf. *II S.*, D. 7, q. 1, a. 1, c. ; *De Ver.*, q. 12, a. 1, c.

(2) Cf. *III S.*, D. 35, q. 1, a. 2, sol. 2, c. ; et aussi *De Ver.*, q. 15, a.1, c. ; *ibid.*, a. 3, c. ; *In Boet. de Trin.*, q. 6, a. 1, quest. 1 (éd. Mandonnet, t.III, p. 125) ; *III S.*, D. 31, q. 2, a. 4, c. ; *III C. G.*, c.47, n. 7 ; *In III Ethic.*, lec. 8, n.476 ; *I-II*ae *Sum. th.*, q. 90. a. 2, ad 3. Voir *III C. G.*, c. 41, n. 1 une application de cette formule. Saint Thomas l'emploie pour décrire, d'après Avempace, le mouvement ascendant à partir du concret vers la quiddité abstraite et de celle-ci, par des abstractions successives, vers la quiddité des substances séparées. Il rejette d'ailleurs cette position.

verbe *solvere*, qui signifie séparer les parties d'un tout ; puis le préfixe *re* qui indique une idée de retour vers l'origine ou le principe de ce tout. Appliquons cette étymologie à notre cas, la *resolutio* sera une opération de la *ratio*, car nous agissons par étapes, en dépendance du temps et du continu ; cette opération dégage les éléments qui nous ont conduits à la conclusion en montrant que leur enchaînement rigoureux amène à voir la conclusion contenue dans les principes, comme des effets dans leur cause : « terminus vero discursus (donc de la *ratio*) est quando secundum (c'est-à-dire, la conclusion) videtur in primo (dans le principe), resolutis effectibus in causas » ou encore : « Oportet in conclusionibus speculari principia » (1).

En d'autres termes, on voit qu'entre cette conclusion et les principes premiers, la relation est telle que si celle-là est fausse, ceux-ci devraient nécessairement le devenir aussi. Or nous savons qu'il est métaphysiquement impossible qu'un principe premier soit faux : « Sicut conclusiones demonstrativae habent necessariam habitudinem ad principia ex quibus demonstrantur, ita quod conclusionibus non existentibus veris, necesse est principia non esse vera » (2). On est donc forcé d'admettre la conclusion ainsi « résolue ».

C'est à juste titre par conséquent que le Docteur Angélique appelle cette opération un « examen », dans lequel la *ratio* « inspicit qualiter conclusio ex praemissis sequatur », et à la suite duquel l'on porte un jugement de valeur sur cette conclusion et sur le discours qui l'a préparée : « Hoc enim (cet examen) contingit non argumentando, sed argumenta judicando » (3).

C'est sur cette doctrine que se sont basés quelques Scolastiques récents, entre autres Lorenzelli et De Maria (4), pour affirmer que le critère des vérités médiates, c'est la

(1) Cf. *I Sum. th.*, q. 14, a. 7, c.

(2) Cf. *De Ver.*, q. 24, a. 1, ad 18 ; q. 22, a. 6, ad 4 « Cogitur ad consentiendum conclusionibus » ; q. 27, a. 2, c.

(3) Cf. *I C. G.*, c. 57, n. 1 ; *De Ver.*, q. 12, a. 3, ad 2 ; q. 15, a. 1, c. ; a. 3, c. ; q. 22, a. 2, c. ; *IV C. G.*, c. 54, n. 4.

(4) Cf. Lorenzelli, *Philosophia theoretica*, 1896, Romae, t. I, p. 145 et sq ; De Maria, S. J. *Philosophia peripatetico-scolastica*, Romae, 1892, t. I, p.226-227.

réduction aux premiers principes : doctrine juste, mais qui ne va pas au fond des choses, car cette réduction ne servirait de rien, si elle ne permettait pas d'éclairer les conclusions par la lumière qui rend infaillibles les principes premiers, l'évidence. A l'appui de leur thèse, ils citent ces mots : « Intellectus resolvendo conclusiones in principia per se nota, earum certitudinem efficit » (1). Mais s'ils avaient poussé leur lecture, ils auraient vu que saint Thomas complète sa pensée : « Ideo certitudo quae est in scientia (donc dans les vérités médiates et la *ratio*) et intellectu (voilà pour les premiers principes) est ex ipsa evidentia, eorum quae esse certa dicuntur » (2). Dans le *De Veritate*, il précise encore davantage « Quaecumque autem sciuntur, proprie accepta scientia, cognoscuntur per resolutionem in prima principia, quae per se praesto sunt intellectui », c'est-à-dire, comme il l'avait défini quelques lignes plus haut : « illa praesto esse dicuntur intellectui, quae capacitatem non excedunt, ut intuitu intellectus in eis figatur ». Cette présence peut être obtenue par un raisonnement ou bien immédiatement, et il conclut : « et sic omnis scientia in visione rei praesentis perficiatur » (3) et non pas : toute science est parfaite quand on peut en ramener les conclusions aux premiers principes.

VI

Nous venons de voir comment l'*intellectus* joue près de la *ratio* le rôle de principe et de terme dans le domaine naturel ; ce même rôle, saint Thomas le transpose sur le plan surnaturel et il écrit : « Sicut intellectus est rationis principium et terminus ita et vita contemplativa respectu activae » (4).

C'est qu'en effet la vie contemplative consiste à communier à Dieu, « secundum vitam contemplativam communicamus cum Deo », selon un mot d'Aristote auquel saint Tho-

(1) *II S.*, D. 23, q. 2, a. 2 sol. 1, c.

(2) *Ibid.*, sol. 3, c.

(3) *De Ver.*, q. 14, a. 9, c., *ibid.*, a. 1, ad 7.

(4) Cf. *III S.*, D. 35, q. 1, a. 3, sol.2, c. Pour cette question de l'*intellectus* et de la *ratio* dans la vie contemplative cf. toute cette distinction.

mas infuse un sens chrétien (1). On lit dans le Xe livre des Éthiques à Nicomaque : « La contemplation est l'action propre aux dieux ; c'est l'action béatifiante par excellence et, parmi les actions humaines, celle qui s'en rapproche le plus rend la vie toute bienheureuse. Aussi les bêtes ne connaissent pas du tout la béatitude. Pour les dieux, la vie tout entière est bienheureuse ; quant aux hommes, la leur le devient en tant qu'elle acquiert quelque ressemblance avec la contemplation, action des dieux (2). Or, ajoute saint Thomas, cette communion avec Dieu, principe de tout, digne du plus grand amour, ne se fait pas « secundum inquisitionem rationis, sed magis secundum intellectus intuitum ». L'essentiel de la contemplation est donc bien un acte de l'*intellectus* et non de la *ratio*.

Et pourquoi? Parce que la vie contemplative ne saurait consister qu'en celle des opérations humaines de connaissance, à laquelle toutes les autres tendent, comme à leur fin et à laquelle l'homme sacrifie tout ce qui pourrait lui faire obstacle. Dans la connaissance naturelle, c'est à l'opération de l'*intellectus* que toutes les autres tendent comme à leur fin ; partie de l'*intellectus* pour la chasse, *venatio*, aux vérités qu'elle entreprend, c'est aussi à lui que revient la *ratio* pour y trouver certitude et sécurité. Puisque la grâce ne détruit pas la nature, mais la complète, il en sera de même dans l'ordre surnaturel : « ideo vita contemplativa principaliter in

(1) Cf. *ibid.*, a. 2, questl. 2, sed contra 2.

(2) Cf. *Ethic. Nic.*, K, c. 8, 1178 b 21-30 : *ὥστε ἡ τοῦ Θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητι διαφέρουσα, θεωρητικὴ ἂν εἴη. Καὶ τῶν ἀνθρωπίνων δὴ ἡ ταύτῃ συγγενεστάτη εὐδαιμονικωτάτη. ... Τοῖς μὲν γὰρ θεοῖς ἅπας ὁ βίος μακάριος, τοῖς δ' ἀνθρώποις, ἐφ' ὅσον ὁμοίωμά τι τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ὑπάρχει · τῶν δ' ἄλλων ζῴων οὐδὲν εὐδαιμονεῖ, ἐπειδὴ οὐδαμῇ κοινωνεῖ θεωρίας. 'Εφ' ὅσον δὴ διατείνει ἡ θεωρία, καὶ ἡ εὐδαιμονία καὶ οἷς μᾶλλον ὑπάρχει τὸ θεωρεῖν, καὶ εὐδαιμονεῖν...* Ce que la version courante dans les éditions de saint Thomas traduit : « Quare Dei operatione differens, speculativa utique erit, et humanarum utique quae huic cognatissima felicissima... Deis quidem enim omnis vita beata : hominibus autem in quantum similitudo quaedam talis operationis existit : aliorum autem animalium nullum est felix, quia nequaquam communicant speculatione. In quantum utique speculatio et felicitas ; et quibus magis existit speculari et felices esse... »

operationem intellectus consistit et hoc ipsum nomen contemplationis importat quod visionem significat (1) ».

Principaliter, dit saint Thomas, on pourrait dire *essentialiter*, mais à l'usage de cet adverbe on sent que la *ratio* a quelque chose à faire dans la vie contemplative. De fait le contemplatif s'en sert comme d'un ascenseur pour parvenir à ce sommet qu'est la contemplation : « utitur tamen inquisitione rationis contemplativus ut deveniat ad visionem contemplationis quam principaliter intendit et haec inquisitio secundum Bernardum dicitur *consideratio* » (2).

La contemplation est donc bien le terme de la vie active. Comment en est-elle aussi le principe ? Saint Thomas répond : « quia praeexigitur ad ipsam sicut causa, dum rationes vivendi ex contemplatione aeternorum sumuntur » (3). Qu'est-ce à dire ? Que, pour vivre la vie active telle qu'elle le mérite, le vie humaine ordonnée, [c'est d'elle seule que saint Thomas daigne parler, toute autre n'est pas humaine mais digne de la bête (4)], il faut d'abord connaître les choses éternelles et divines.

La contemplation dirige donc avant tout la vie active du contemplatif lui-même. Sans doute, pour y parvenir, l'homme a dû, par l'ascèse, devenir un maître parfait dans la pratique des vertus morales, de telle sorte que l'attention et l'effort qu'elles exigent, réduits au minimum, ne l'empêchent plus de vaquer librement à la contemplation, — et en ce sens la vie contemplative est plutôt terme que principe —, mais cet idéal atteint, tous ses actes de vertus morales ne seront que l'épanchement de sa contemplation si bien que celle-ci sera à son tour principe d'action.

Elle le sera aussi chez les autres. Tous ne peuvent trouver le saint repos, *otium*, les loisirs sacrés, *vacatio*, nécessaires à la contemplation. C'est pourquoi il y a, dans la société chrétienne, une catégorie de personnages qui doivent s'y adon-

(1) Cf. *III S.*, D. 35, q. 1, a. 2, sol. 2, c.

(2) Cf. *ibid.*, le texte de saint BERNARD auquel il est fait allusion a été cité ci-dessus, 2e partie, chap. 4, p. 131.

(3) Cf. *ibid.*, a. 3, sol. 2, c.

(4) Cf. *ibid.*, a. 1, c. Voir aussi *Q. D. de Virtut. in communi, q. un.*, a. 1, c. circa initium.

ner : ce sont les docteurs, prélats ou prédicateurs. Intermédiaires entre Dieu et le peuple chrétien, par la contemplation ils reçoivent de Dieu les doctrines éternelles et les transmettent aux fidèles : c'est le célèbre *contemplata tradere*. Cet enseignement est œuvre de vie active, chez le docteur ; sa mise en pratique par les fidèles aussi. Sous un aspect nouveau, la vie contemplative est donc devenue cause de vie active.

On le voit, il y a une analogie réelle entre les relations mutuelles des deux vies et celles de l'acte et de la puissance. Quant au temps, la puissance précède l'acte, si l'on considère un seul et même individu ; ainsi la vie active précède la vie contemplative. Mais pour que soit donnée la puissance, à plus forte raison, pour qu'elle soit actuée, il a fallu d'abord que, dans un individu différent de la même espèce, existe l'acte de cette puissance ; ainsi, avant la vie active des fidèles doit être réalisée la vie contemplative des docteurs.

Nous l'avons vu souvent : c'est par l'*intellectus* que, sur le plan naturel, l'homme se rapproche des substances intellectuelles pures ; c'est par la vie contemplative que, surnaturellement parlant, nous sommes élevés au-dessus de notre perfection essentielle, que nous sommes des « surhommes », le mot est de saint Thomas : « Vita contemplativa non est proprie humana, sed *superhumana* », et ailleurs « Homo, in quantum est contemplativus, est aliquid *supra hominem* », car, par la connaissance simple de l'*intellectus* surnaturalisé, l'homme est en continuité avec l'ange « quia in intellectus simplici visione continuatur homo superioribus Substantiis quae Intelligentiae dicuntur » (1).

A cet exposé cependant on pourrait faire une objection : la vie contemplative n'est-elle pas œuvre de la sagesse plutôt que de l'*intellectus* ? Déjà, chez Aristote, c'est à la sagesse philosophique qu'est attribuée la contemplation humaine, dans ce Xe livre de l'Éthique à Nicomaque que glose saint Thomas pour l'adapter à sa théologie. De plus, le Commentaire sur les Sentences nous le dit (2), il s'agit de la contem-

(1) Cf. *ibid.*, a. 2, sol. 2, ad 1. et aussi *Q. D. de Virtut. in comm.*, *loc. cit.* ; *in X Ethic.*, lec. 11, n. 2106 et passim.

(2) Cf. *ibid.*, a. 2, sol. 1, c.

plation des Saints, laquelle est œuvre de la sagesse, don du Saint-Esprit.

Certes je me garderai bien de le nier. Cependant les textes que j'ai cités sont formels et ils opposent parfaitement *ratio* et *intellectus*. Il faut donc les comprendre de telle sorte qu'ils ne contredisent pas une doctrine solidement établie. Or, à examiner le plan de la distinction 35e, d'où sont tirés ces textes, on constate, que c'est dans la première des deux questions qui la composent qu'il est parlé des deux vies, tandisque les dons cognitifs sont étudiés dans la seconde. Il est donc clair que saint Thomas, résolvant ce doute : « videtur quod (vita contemplativa) consistat in operatione rationis », ne cherche qu'à déterminer l'élément psychologique naturel qui sert de sujet aux dons du Saint-Esprit et il déclare que la vie contemplative, prise dans son acte ultime, dans son acte vers lequel tous les autres tendent comme vers leur perfection, appartient à notre faculté intellectuelle, considérée en tant que connaissant sans discours, dans une vue simple et subite, donc à l'*intellectus*. Ici encore, absorbés par l'analyse, ne séparons pas des éléments que la vie garde unis, sous peine de disparaître. Lisons cet article de la Somme qui met parfaitement les choses au point : « Il y a d'après Denys, cette différence entre l'homme et l'ange que l'ange voit la vérité dans une saisie (*apprehensione*) simple, tandisque l'homme ne parvient à la vue (*ad intuitum*) d'une vérité simple que par un processus complexe en partant de données multiples. D'où il résulte que la vie contemplative consiste en un acte unique dans lequel en fin de compte elle trouve sa perfection, à savoir la contemplation de la vérité. D'autre part elle comporte beaucoup d'autres actes grâce auxquels elle parvient à cet acte final. Parmi eux, certains se rapportent à l'acquisition des principes d'où elle part vers la contemplation de la vérité ; d'autres ont pour objet de déduire des principes la vérité que l'on cherche à connaître » (1). Ces actes multiples, explique la réponse à la première objection, on les appelle *cogitatio*, considération, méditation ; mais la contemplation proprement dite, c'est cet acte final qui consiste dans un regard

(1) Cf. *II-IIae Sum. th.*, q. 180, a. 3, c.

simple sur la vérité : « contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis ». N'est-ce pas aussi la définition de l'*intellectus* ? (1).

VII

C'est parce qu'il est à la fois principe et terme de la *ratio* que l'opération de cette dernière est dite « circulaire ». La pensée, cachée sous cette métaphore empruntée au Pseudo-Denys, me semble compléter heureusement l'exposé de leurs relations mutuelles. Aussi vaut-il la peine d'en déterminer, pour finir, le sens et la valeur.

Si l'on s'en tient au texte de Denys (2), voici comment, à notre avis, on peut la comprendre. Tous deux doivent saisir la quiddité des choses ainsi que leur vérité. Tandis que les intelligences angéliques les atteignent directement, les âmes humaines se répandent à travers les propriétés et les effets de cette essence ; elles vont ainsi d'une connaissance multiple, obtenue, si l'on peut dire, par petits morceaux, à la connaissance de l'essence qui, elle, jouit de l'unité. C'est ce que veut dire le Pseudo-Denys écrivant : « *διεξοδικῶς μὲν καὶ κύκλῳ περὶ τὴν τῶν ὄντων ἀλήθειαν περιπορευόμεναι* » ce que Scot Erigène traduisait : « artificiose quidem et *circulariter* circa existentium veritatem deambulantes » ; et un peu plus loin : « *τῇ δὲ τῶν πολλῶν εἰς τὸ ἓν συνελίξει.* » ; c'est-à-dire, « multorum autem ad unum convulatione » (3). Ainsi donc le « cycle » dans lequel tournent les âmes humaines, cherchant à travers une multitude de connaissances la vérité simple, n'est pas autre en définitive que le discours auquel elles sont

(1) Remarquons quant à la sagesse philosophique, qu'elle n'a pas à intervenir dans la contemplation surnaturelle dont il est ici question. Rappelons de plus que cette sagesse, d'après saint Thomas, est en même temps science et *intellectus*, si bien que le regard simple par lequel le sage-philosophe contemple les créatures dans leurs relations naturelles avec Dieu-Créateur, connu naturellement, appartiendrait à la sagesse-*intellectus* ; ainsi on pourrait, même à ce point de vue, continuer à dire que la contemplation philosophique est affaire d'*intellectus* et non de *ratio*.

(2) Cf. DENYS L'ARÉOPAGITE, *De Divinis Nominibus*, c. 7, P. G., t. 3, c, col. 868 ; le texte a été cité ci-dessus 1e partie, chap. 1, p. 50.

(3) On trouvera cette traduction dans P. L. 122, col. 1153-1154.

soumises par suite de leur nature d'esprits, formes substantielles d'un corps.

Saint Thomas conçoit ce « cycle » quelque peu différent. Toute démarche de la *ratio*, dit-il dans le commentaire de ce passage, si complexe soit-elle, a comme but unique la saisie de la quiddité de choses. Pour cela il faut connaître les propriétés et les effets qui entourent, pour ainsi dire, l'essence à découvrir. Le « cycle » consistera donc à parvenir aux causes ou essences en partant des effets ou propriétés, puis à juger de la nature de ces effets grâce à la lumière provenant de la connaissance de la cause.

Jusqu'à présent nous sommes restés assez voisins de Denys, mais saint Thomas ajoute du sien, dans l'explication de la phrase suivante : « Par cela même que les âmes humaines peuvent parvenir à la connaissance de l'essence, en partant de la multitude de ses effets et de ses propriétés, elles sont dignes d'avoir un *intellectus* semblable, quant à sa puissance, à celui des anges ». Les recherches de la *ratio*, glose-t-il, s'achèvent dans un acte simple d'intelligence saisissant la vérité aperçue dans les premiers principes (1) ; elles avaient d'ailleurs pris leur point de départ dans un acte semblable. C'est pourquoi, dans la marche de la *ratio*, il y a une sorte de repli sur soi, de bouclage de la boucle, comparable à un cercle, consistant en ce qu'elle part d'une vérité simple, pousse ses recherches parmi des objets multiples et revient s'achever en une connaissance simple. Ce qui montre bien que cette idée lui appartient, c'est qu'il la reprend, quand, dans une objection du *De Veritate*, on lui oppose précisément ce texte de l'Aréopagite : « Haec autem circulatio, répond-il, attenditur in hoc quod ratio ex principiis secundum viam inveniendi in conclusiones pervenit, et conclusiones inventas in principia resolvendo examinat secundum viam judicandi » (2).

(1) Cf. éd. Mandonnet, t. II, pp. 525-526 : « Inquisitio enim rationis ad simplicem intelligentiam veritatis terminatur, sicut incipit a simplici intelligentia veritatis, quae consideratur in primis principiis ». Cette proposition relative se rapporte au mot *veritatis* deux fois répété, car c'est au point de départ comme au point d'arrivée que l'on découvre la vérité dans les premiers principes. Le texte continue : « Et ideo in processu rationis est quaedam convolutio ut circulus, dum ratio ab uno incipiens per multa procedens ad unum terminatur ».

(2) *De Ver.*, q. 10, a. 8, ad 10 et aussi q. 14, a. 1, c.

Ce départ des principes premiers de l'*intellectus* et ce retour à ce même *intellectus*, voilà qui est aristotélico-thomiste, et non dionysien. Qu'on songe à la théorie du Stagyrite sur le mouvement circulaire que saint Thomas rappelle dans le *Contra Gentes*, précisément à propos des intelligences célestes : « tunc enim effectus maxime perfectus est, quando in suum redit principium, unde et circulus inter omnes figuras, et motus circularis inter omnes motus, est maxime perfectus, quia in eis ad principium reditur » (1). Il me semble difficile de nier que le cercle de Denys n'ait pas rappelé à saint Thomas cette doctrine astronomique, et comme dans la *ratio* il y a mouvement, que ce mouvement, étant immatériel, ne peut être que parfait, le Docteur Angélique était tout naturellement conduit à expliquer ce « cercle » de la *ratio* par le va-et-vient entre les premiers principes, point de départ et point d'arrivée (2).

Ce cercle, s'il est fermé sur lui-même s'ouvre cependant en bas et en haut. Saint Thomas en effet prend soin de nous le rappeler : si nous voulons pousser la recherche du principe et du terme jusqu'au bout, il nous faut nécessairement dépasser les principes premiers et par conséquent l'*intellectus*.

Par en bas d'abord. Les principes eux-mêmes, d'où viennent-ils ? A quoi peuvent-ils se ramener ? Aux sens. D'abord parce que c'est dans les sens que nous puisons la matière dont nous les fabriquons ; ensuite parce que leur vérité dépend en dernière analyse de la véracité de nos sens et, en particulier, ajoute saint Thomas après Aristote, de la véracité de la vue (3). Ici le « cycle » se retrouve clairement.

Par en haut aussi, car la lumière de l'*intellectus* vient di-

(1) Cf. *III C. G.*, c. 46, n. 2 et E. Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, t. I, pp. 215-216, Paris, 1931.

(2) Ne pas confondre le mouvement circulaire dont il vient d'être question avec celui que *II-IIae Sum. th.*, q. 180, a. 6, place dans la contemplation surnaturelle angélique et humaine. Tous deux sont d'origine dionysienne, mais celui de la Somme est propre à l'*intellectus* contemplant, l'autre appartient à la *ratio* dans son opération naturelle.

(3) Cf. *De Ver.*, q. 12, a. 12, c. et ad 3. Cette idée a été développée du point de vue critériologique par J. Gredt dans son *De cognitione sensuum externorum*, Romae, 1913, surtout nn. 58 et sq. et dans un article de la *Rev. Thom.*, 1922, pp. 339 et sq.

rectement de Dieu, auteur de notre nature. C'est qu'en effet, aux yeux de saint Thomas, les principes premiers sont à notre intelligence ce que sont les espèces innées à l'*intellectus* angélique : de même que les anges n'ont de connaissance que par ces espèces, ainsi l'homme juge tout d'après ces seuls principes, et la connaissance humaine ne saurait aller au-delà des conclusions implicitement contenues en eux (1). De même aussi que c'est grâce aux espèces innées que les anges jugent avec une certitude infaillible les objets de leur connaissance naturelle, ainsi l'homme ne peut parvenir à la certitude que par les premiers principes. De même enfin que les espèces angéliques ne sont qu'une pâle imitation de la Vérité subsistante, ainsi la vérité des principes que saisit notre *intellectus* procède directement de cette même Vérité dont elle est une imitation plus pâle encore. Dès lors, si nous voulons chercher le dernier fondement des principes, si nous voulons réduire nos raisonnements à leur terme véritablement final, il faut monter jusqu'à l'Intelligence Divine, se connaissant elle-même et se voyant telle qu'elle est, fondant ainsi la Vérité Increée qui se définit la conformité, ou mieux, l'identité de l'*Intellectus* Divin avec l'Être divin qui est existant par nature : « En fait de vérité, nous ne pouvons rien connaître, sinon par les premiers principes et grâce à la lumière intellectuelle. Ceux-ci d'ailleurs ne peuvent eux-mêmes nous manifester la vérité que parce qu'ils sont une ressemblance de la Vérité première dont ils tirent et leur immutabilité et leur infaillibilité » (2).

(1) Cf. *De Ver.*, q. 10, a. 13, c. ; q. 15, a. 2, ad 3 ; *Quodl.* 10, a. 7, c. ; *III C. G.*, c. 41, nn. 9 et 10 ; *In Boet. de Trin.*, q. 6, a. 4,. c. (éd. Mandonnet, t. III, p. 140).

(2) Cf. *Quodl.* 10, a. 7, c. ; *De Ver.*, q. 1, a. 4, ad 5 ; q. 11, a. 11, c. et ad 7 ; *III C. G.*, c. 47, n. 7. Même les jugements d'expérience soit interne, soit externe sont soumis au principe de contradiction, à leur manière, bien qu'ils n'en soient pas déduits.

CONCLUSION

LE COUPLE « INTELLECTUS » ET « RATIO » DANS LE SYSTÈME THOMISTE

Nous avions l'intention de déterminer quels étaient, dans la philosophie de saint Thomas, la nature, le rôle, les relations de l'*intellectus* et de la *ratio*, pris dans le sens précis que reçoivent ces mots quand on les oppose l'un à l'autre. A cet effet, nous nous sommes astreints à l'analyse la plus attentive et la plus serrée, dans tous les textes où se présentait quelque indication doctrinale, nous gardant d'extensions prématurées hors des contextes immédiats. Il ne sera pas inopportun de tirer les profits d'un tel travail, et d'esquisser maintenant quelques perspectives sur l'ensemble du système où les conclusions de notre enquête viennent s'insérer. Elles trouveront ainsi leur plein sens et leur exacte portée dans l'unité organique d'une conception générale du monde et de l'esprit.

I

Si notre étude a été bien conduite, il doit apparaître clairement que l'acte propre de l'intelligence humaine, *en tant qu'humaine*, est et ne peut être que le discours ou raisonnement.

Operari sequitur esse : puisque, selon les données tant expérimentales que rationnelles de la psychologie, l'homme est essentiellement un composé de corps et d'âme, toutes nos opérations seront marquées au coin de cette constitution ontologique, dans laquelle la matière, notre corps, enveloppe pour ainsi dire notre âme, forme substantielle véritable. L'intelligence qui émane de cette forme intrinsèque-

ment immatérielle (caractéristique qu'Aristote n'avait pas su mettre à l'abri de toute contestation), intelligence immatérielle elle aussi, sera liée par la nécessité de puiser dans les corps son objet de connaissance. De là cette complexité psychologique que nous avons constatée, dans l'élaboration des éléments sensibles d'où sortiront les concepts ; de là encore une seconde complexité, plus intime, dans la génération même de ces concepts ; de là enfin l'exigence essentielle de passages successifs de puissance à acte dans la recherche de la vérité. C'est pourquoi essentiellement cette intelligence, comme d'ailleurs l'âme dont elle émane, est aux confins extérieurs du domaine de l'esprit, touchant, pour ainsi dire, à celui de la matière. C'est pourquoi encore elle se trouve d'une certaine manière, dans l'ordre spirituel, dans la même position proportionnellement que la matière première, puissance pure, dans l'ordre de l'être tout court.

Tout cela, cette origine, ces caractéristiques ontologiques, ce mode d'opération, le mot *ratio* le résume parfaitement aux yeux de saint Thomas ; c'est pourquoi, dans son essence la plus délimitée et la plus stricte, l'homme est et ne peut qu'être un animal rationnel.

Il n'est cependant pas que cela. « L'homme, a dit Nietzsche, est un être qui se surpasse lui-même ». Il devient un surhomme. Saint Thomas ne renierait pas ici cette formule, qui prendra chez lui un juste sens selon la structure psychologique qu'il assigne à l'homme : une *ratio* ordonnée à un *intellectus*. C'est par l'*intellectus* que l'intelligence humaine, enfermée en quelque sorte dans les limites infranchissables et indestructibles d'une essence aristotélicienne, s'ouvre cependant sur le monde des esprits purs, de ces intelligences qui ne sont pas liées à une matière, qui par conséquent dans leur acte de connaissance n'ont pas à se traîner péniblement de la puissance à l'acte. Par l'*intellectus*, la raison possède quelque chose — bien peu sans doute, mais ce peu est encore pour nous d'un prix inestimable — de leur vision subite, de leur coup d'œil assuré qui ne perd rien de la vérité, soit en compréhension soit en extension. Par l'*intellectus* l'homme devient, comme l'ange, déiforme, car il se rapproche de son modèle infini, *Intellectus* divin duquel toute multiplicité, toute succession, toute apparence même de potentialité

sont absolument bannies, *Intellectus* qui est l'essence divine et l'*Esse* divin, qui se satisfait à se contempler soi-même et réalise ainsi la Vérité subsistante, unique Vérité à laquelle communient ange et homme, chacun selon sa perfection naturelle, et que notre *ratio*, grâce à l'*intellectus*, saisit avec une assurance plus grande que ne le comporterait strictement sa propre nature.

II

Par là l'on peut voir que la distinction d'*intellectus* et de *ratio* se rattache aux thèses les plus importantes de la psychologie et de la métaphysique thomistes. Elle est aussi un des points où se rencontrent en une harmonieuse synthèse les deux courants doctrinaux dont s'est nourri le thomisme : le courant aristotélicien et le courant néo-platonicien.

L'aristotélisme d'abord et ses thèses centrales : l'homme, au même titre que les autres êtres, est partie du cosmos et du monde sublunaire, à qui s'impose comme aux autres la nécessaire composition de matière et de forme, avec les conséquences régoureuses qu'un déterminisme physique entraînera. Si saint Thomas en effet place l'âme humaine au dernier rang des esprits, s'il refuse à notre intelligence la possibilité de puiser son objet hors du monde corporel, s'il lui attribue comme objet propre la quiddité abstraite des êtres matériels, s'il l'oblige à chercher en tâtonnant la vérité sur cet objet, c'est en vertu de l'application à l'âme humaine de la doctrine de l'acte et de la puissance, doctrine plus physique que métaphysique aux yeux d'Aristote, puisqu' elle n'est pour lui qu'une généralisation à tous les êtres du cosmos de la composition de matière et de forme qu'il découvrait dans les corps sublunaires.

Aristotélicienne encore la doctrine qui, à partir de la nature même de la *ratio*, exige un *intellectus* chez l'homme. Opérant essentiellement dans le temps et dans l'espace, la *ratio* ne saurait avoir en elle-même sa propre raison suffisante quant à l'ordre de la connaissance. Comme tout mobile, elle ne peut s'expliquer que par un immobile, puisque selon Aristote tout mouvement part du repos et y aboutit. La

ratio, ou plus exactement son opération, aura donc son principe et son terme dans un « moteur » immobile. Quel sera ce moteur, sinon cet *intellectus* des *Ethiques*, chargé précisément de connaître les principes premiers, connaissances nécessaires, donc immuables. Quant à cette immobilité et à ses conséquences (pleine lumière et infaillibilité) c'est encore la théorie de l'acte et de la puissance qui nous expliquera et leur perfection relative (cet *intellectus* s'actuant d'un seul coup ignore les passages successifs à l'acte) et leur imperfection réelle (cet *intellectus* restant celui d'une *ratio* et donc d'une âme forme substantielle d'un corps, n'est pas comme celui des anges totalement dégagé de la matière). Quant à sa nature ontologique, c'est une ἕξις aristotélicienne, donc un accident du genre qualité, par rapport auquel la substance (c'est-à-dire ici la faculté de connaissance immatérielle) est en puissance, accident qui trouve en elle et son principe d'émanation et son sujet d'inhésion, accident enfin qui la perfectionne dans son agir et lui permet une opération plus haute que son opération spécifique.

Puisque ce sont là les bases essentielles de la doctrine thomiste de la *ratio* et de l'*intellectus*, on devra dire et maintenir que celle-ci est avant tout aristotélicienne.

Mais d'un aristotélisme combien transformé ! Si Aristote donnait à saint Thomas une base physique et métaphysique solide, le Dieu qu'il proposait n'était qu'un acte pur quasi-abstrait, inaccessible dans sa pensée, prisonnier lui-même de cette pensée, objet unique et exclusif de sa propre connaissance. Le néoplatonisme chrétien au contraire, tant celui d'Augustin que celui de Denys, lui révélait un Dieu personnel, vivant, présent au monde qu'il gouverne continûment et à l'esprit qu'il illumine intimement, un Dieu enfin qui s'est incarné par amour de l'homme, — de l'homme et non pas de l'animal raisonnable, pourrait-on dire pour marquer combien ce personnalisme dépasse l'ordre des essences aristotéliciennes et donne à la structure de l'âme un sens nouveau en même temps qu'à son agir un dynamisme inouï.

Par cette sève l'*intellectus*, l'ἕξις des *Ethiques*, se gonfle comme au printemps les bourgeons. Ce n'est plus une connaissance abstraite des principes premiers qu'il nous

donne, c'est à l'imitation des « intelligences » de Denys une saisie immédiate du concret matériel, fût-elle, selon l'exigence de l'hylémorphisme, indirecte. C'est de même une saisie immédiate aussi, mais réflexe, du concret interne et spirituel, où l'homme éprouve le sentiment que c'est bien lui qui agit, qui connaît, qui désire, recherche, possède la vérité. Si modifiée soit-elle par la théorie péripatéticienne de l'acte et de la puissance, toute la doctrine platonicienne de la participation, appliquée ici par Denys et par Augustin à l'intelligence humaine, commande, d'un bout à l'autre et au plus profond, la noétique de saint Thomas.

Sans doute ontologiquement l'*intellectus* reste un accident au sens le plus technique ; mais il devient maintenant le trait d'union qui nous relie et nous apparente à ces intelligences qu'intercalaient entre la matière et l'Un les spéculations plotiniennes, qu'identifiaient avec les anges bibliques les chrétiens d'Alexandrie. Par là notre âme, échappée à l'étreinte de la matière, s'évade aussi des limites imposées par sa fonction de forme substantielle d'un corps. Chez Aristote, l'homme habitant du monde sublunaire, est aussi éloigné des substances séparées motrices des sphères, que notre terre l'est elle-même de ces sphères. Il y a hiérarchie peut-être, mais en même temps discontinuité. L'*intellectus* de saint Thomas instaure dans la création une véritable continuité, si bien que nous sommes vraiment, même sur le terrain philosophique, de la famille des esprits purs.

Dès lors le point de vue change. Aristote partait de la terre et se perdait dans les sphères célestes à la limite desquelles il atteignait un acte pur dont il ne savait pas déterminer la nature intime et le rôle. Avec Denys, saint Thomas part du ciel, de cet Être subsistant par essence, bon parce que être (et en cela Aristote, chez saint Thomas, corrige Denys), infini, créateur surtout et providence, et, dans une sorte de dégradation quasi insensible de la perfection intellectuelle, il descend jusqu'au monde matériel. L'homme n'est plus, comme en péripatétisme, une espèce entre des millions d'autres dans notre univers physique, il est un échelon nécessaire à l'harmonieuse proportion du monde créé par un Dieu, Être, Intelligence et Amour.

Ce n'est pas tout : il semble bien qu'il y ait comme un ren-

versement d'appréciation dans l'idéal de la connaissance en général et dans la valeur de la connaissance humaine en particulier. Avec Platon et Aristote saint Thomas maintient sans doute qu'il ne peut y avoir de vraie science que du nécessaire, et donc, pour nous hommes, que de l'abstrait et de l'universel ; mais il marque plus nettement que le Stagyrite que l'idéal serait d'atteindre l'individu dans toutes et chacune de ses notes. L'ange, *intellectus* pur, Dieu, *Intellectus* infini le réalisent, cet idéal, chacun selon le degré de sa perfection analogique. Notre connaissance par concepts apparaît dès lors comme une connaissance inférieure, une connaissance morcelée, toujours inadéquate à la réalité — je ne dis pas inexacte et trompeuse — malgré les démarches répétées par lesquelles nous recomposons l'un après l'autre les morceaux de plus en plus nombreux de la réalité. Cette infériorité l'*intellectus* la peut réduire, mais sans jamais la résorber tout à fait, en atteignant dans sa *conversio ad phantasmata* les singuliers externes et par sa réflexion conscientielle les singuliers internes. Ainsi, aux yeux de saint Thomas, notre connaissance prend sa pleine valeur lorsque nous replongeons nos concepts abstraits et universels dans les inguliers d'où ils furent tirés et que nous les mettons en liaison étroite avec nos perceptions sensibles de ces mêmes objets. Alors et alors seulement la personne humaine, seul véritable sujet connaissant, se rapproche autant que le lui permet sa nature, de la connaissance idéale.

III

Par cette distinction d'*intellectus* et de *ratio*, saint Thomas a donc uni les deux philosophies fondamentales de l'antiquité païenne et chrétienne. Par elle aussi le thomisme s'ouvre à certaines philosophies modernes, sinon pour s'ajuster à des pensées hétérogénes, du moins pour satisfaire ce que leurs tendances profondes offrent de légitime.

Jusqu'à présent — on l'aura peut-être remarqué — le mot *intuition intellectuelle* n'a pas paru dans cet ouvrage. C'était intentionnel. Il est nécessaire cependant à la fin de cette enquête d'ébaucher au moins une réponse à cette ques-

tion précise : le thomisme, en particulier grâce à notre distinction d'*intellectus* et de *ratio*, peut-il s'intégrer une philosophie de l'intuition ?

Le mot *intuitus*, qui chez saint Thomas s'en rapproche le plus, n'est pas synonyme d'*intuition*. Au fond, il signifie connaissance et plus spécialement intellection, acte cognitif posé par une faculté immatérielle. C'est donc une notion analogique, réalisée au plan de l'infinie perfection en Dieu seul, selon une pureté relative chez l'ange, d'une façon dégradée enfin chez l'homme. Elle exprime la *vision*, la saisie du réel dans ce qu'il a de plus intime (*intus-legit*), selon sa totalité d'être, et cela d'une façon assez consciente pour qu'il y ait possession de vérité. En fait le mode selon lequel cet *intuitus* se réalise chez l'ange — a fortiori chez Dieu — coïncide avec le mode de connaissance que les modernes appellent *intuition* (1). C'est une vue directe, et non un retour de la faculté cognitive qui, ayant connu un objet externe dans un premier acte, se replierait sur cet acte et en prendrait conscience ; c'est une saisie immédiate, c'est-à-dire débarrassée de tout discours ; c'est une connaissance jamais en puissance pure mais toujours au moins *in habitu* ; spirituel ou corporel, son objet est saisi dans sa réalité individuelle, c'est-à-dire en tant que concret, déterminé, formant un tout reconnaissable, bien distinct de ce qui n'est pas lui. Nous pouvons donc dire que l'*intuitus* propre à l'ange, que nous avons appelé « *intellectus* pur », est véritablement et au sens strict une *intuition* ; ce mot pourra donc nous servir à désigner la connaissance de l'esprit pur.

Il est clair par là que, chez l'homme, l'intuition suivra les vicissitudes de l'*intellectus*. Jouissant de connaissances immatérielles et atteignant les essences, nous avons une faculté qui mérite le nom d'intelligence et même, en prenant ce mot au sens général, d'intellect. Mais cette faculté est essentielle-

(1) Le *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie* de A. Lalande donne de l'intuition la définition suivante : « B. Vue directe et immédiate d'un objet de pensée actuellement présent à l'esprit et saisi dans sa réalité individuelle (au sens A de ce mot). » Ce sens est ainsi donné à l'article *Individu* : « A. Un individu, au sens le plus général et le plus complexe de ce mot, est un objet de pensée concret, déterminé, formant un tout reconnaissable, et consistant en un réel donné soit par l'expérience externe, soit par l'expérience interne. »

ment discoureuse, tâtonnante, n'arrivant au fond des choses qu'après bien des détours. Aussi n'est elle que l'ombre de l'*intellectus* pur, elle est *ratio*. Elle ne sera donc pas, elle ne pourra donc pas être *intuitive*. Et cependant elle a des *intuitus* simples, comparés du moins à son acte essentiel, le raisonnement ; ces actes simples, nous avons vu saint Thomas les attribuer à un *habitus* par lequel elle participe à l'*intellectus* angélique. Ils pourront donc eux aussi être dits intuitions par participation et analogie. Avec cette restriction, l'*intellectus* humain opposé à *ratio* pourra donc se rendre par *intuition*.

Intuition participée et analogique, d'abord parce que dans l'homme toute connaissance intellectuelle exprime un verbe mental (*species expressa*), ce qui évidemment est une imperfection. Imperfection qui rend totalement impossible une intuition véritable, observent quelques thomistes. Certes, si l'on décrète que toute connaissance impliquant un verbe ne saurait réaliser la notion formelle d'intuition. Mais pourquoi cette exigence ? Saint Thomas l'ignore, lui qui met l'essentiel de l'*intellectus* angélique dans la simplicité de l'*intuitus*, c'est-à-dire dans ce mode de connaissance excluant le passage d'une vérité connue à une autre jusque là inconnue, et donc excluant la multiplicité des intellections successives. Or dans la connaissance par espèces expresses, il n'y a qu'un acte unique qui à travers le verbe (*medium in quo* et non *medium quod in quo*) atteint l'objet à connaître.

Cette notion analogique d'intuition humaine se réalise elle-même analogiquement dans chacun des différents actes que nous avons cru pouvoir attribuer à notre *intellectus*.

Parmi eux, celui qui se rapproche le plus de la connaissance angélique, c'est bien la saisie des principes premiers ; c'est d'ailleurs elle que saint Thomas cite perpétuellement comme type d'opération de l'*intellectus*. C'est là, il faut le dire ici encore, de l'abstrait, de l'universel, et non pas cette prise sur le réel individuel qu'exige la notion d'intuition. Sans doute ! Mais cet abstrait est du réel véritable du moins si l'on s'en tient à *ce que* nous saisissons ; et ce réel n'est en rien diminué du fait que nous ne le connaissons pas selon son mode physique d'existence. *Abstrahere*

non est mentiri. C'est de l'universel? Oui et non. Non ; tout principe en effet est composé d'idées tirées d'un individu concret. Chacune de ces idées représente une nature, abstraction faite des notes individuantes sans doute, mais qui reste bien celle de l'individu considéré : c'est l'universel direct des logiciens, universel en puissance seulement, pas encore en acte. L'esprit rattache ensuite cette nature à une multitude d'individus semblables ; alors — et alors seulement — elle devient universelle en acte ; c'est l'universel réflexe, l'universel proprement dit. Si donc intuition dit saisie d'un réel individuel, n'ai-je pas le droit d'affirmer qu'il y a dans la saisie des premiers principes, une certaine intuition dans la mesure même où ils contiennent un réel en quelque sorte individuel.

On pourra parler aussi d'intuition, mais dans un sens différent, pour la connaissance intellectuelle du singulier matériel. C'est bien du réel, et même du réel concret et individualisé que l'on atteint. La vue cependant que l'on en a, si elle est immédiate en ce sens qu'elle exclue le discours, n'est pas directe. Il nous faut d'abord former l'idée abstraite de l'objet pour pouvoir nous retourner sur les données des sens internes et externes desquelles nous l'avons tirée, et parvenir ainsi au singulier. Une intuition de ce genre, si elle saisit l'individuel, ne le fait qu'au prix d'un détour qui est une grave imperfection.

Il en est de même de l'intuition portant sur notre « je ». Certes pas de discours en elle ; mais ce n'est qu'après la connaissance d'un objet étranger que nous prenons conscience du « je » qui opère. Et ce que nous en saisissons, tout réel, tout individuel, et même tout spirituel qu'il soit, est bien vague, incomplet, partant imparfait.

A la question : le thomisme peut-il s'intégrer une philosophie de l'intuition, on peut donc répondre également : oui et non. Oui, si l'on accepte cette analogie de l'intuition dont nous venons de tenter la justification ; non, si l'on exige l'application rigoureuse de la définition donnée par le *Vocabulaire de Philosophie*, ou quelque autre semblable. Cette exigence nous semble contre-indiquée (1).

(1) Cf. les réflexions du P. H.-D. Simonin, O.P., à propos de l'étude de

IV

Envisagé sous cet aspect, le thomisme s'ouvre beaucoup plus qu'on le croit généralement, à certaines formes de la philosophie contemporaine, en particulier à l'intuition bergsonienne et au cheminement de la pensée analysé par Meyerson.

Dans une lettre au R. P. Gorce, O.P. (16 août 1935), M. Bergson écrivait ces lignes remarquables : « Je ne connais pas assez, malheureusement, la philosophie de saint Thomas prise dans son ensemble pour pouvoir dire moi-même jusqu'à quel point ma pensée est dans le prolongement de la sienne. Mais ce qui est certain, c'est que, lorsque j'ai dû approfondir tel ou tel point particulier de cette philosophie, je me suis trouvé en présence d'idées dont je pouvais accepter l'essentiel, quitte à tenir compte naturellement du développement scientifique qui avait eu lieu dans l'intervalle » (1). L'intuition, qui est pour Bergson, on l'a dit très justement « son sens métaphysique et critique » et « sa méthode fondamentale » (2), est-elle un de ces points sur lesquels le philosophe contemporain a conscience de prolonger le maître médiéval? Il semble l'avouer, puisque dans l'article du P. Gorce sur *Le réalisme bergsonien-thomiste* qu'approuve la lettre citée, l'auteur affirme que « l'intuition de Bergson, c'est l'intelligence des choses de l'es-

R. Jolivet, *Bulletin Thomiste*, t. IV, 1935, pp. 386-388. Il est à remarquer que même la connaissance sensible, que beaucoup regardent comme l'unique intuition humaine naturelle — la vision béatifique étant surnaturelle — parce qu'elle n'exige pas « d'espèces expresses », n'est intuition qu'analogiquement. Elle ne pénètre pas en effet au-delà des accidents et ne nous fait connaître son objet que d'une façon très superficielle ; elle est donc loin de cette perfection de connaissance qu'évoque la notion d'intuition.

(1) Cette lettre a été publiée dans le journal *La Croix* de Paris, le 21 septembre 1935. Le R. P. Gillet, O.P., l'a insérée dans son récent ouvrage sur *Paul Valéry et la Métaphysique*, Paris, 1935.

(2) Formules de B. Romeyer, S.J., dans *Autour du problème de la philosophie chrétienne, Essai critique et positif*, cf. *Archives de Philosophie*, vol. X, cah. 4, p. 46, et de M. de Munnynck, O.P., dans *Examen de la philosophie bergsonienne*, publié d'abord dans la *Revue catholique des idées et des faits*, janvier 1930 et reproduite dans les *Documents de la Vie Intellectuelle* de juin 1930, p. 544.

prit ou plutôt des esprits.... On pourrait tout aussi bien l'appeler l'intelligence par excellence ».

Qu'on le remarque bien. Il ne s'agit pas d'identifier l'intuition bergsonienne et celle que nous avons cru reconnaître dans saint Thomas ; elles ont entre elles d'irréductibles différences. Il n'en est pas moins vrai que toutes deux répondent à une même tendance philosophique profonde : la prise de conscience vivace de l'imperfection congénitale de la connaissance que nous tirons des sens ; le besoin impérieux d'une saisie plus directe et plus vivante de la réalité, spécialement spirituelle. La première, saint Thomas la nomme *ratio* et Bergson *intelligence* ; la seconde, saint Thomas l'appelle *intellectus* et Bergson *intuition* (1).

Si Bergson a vigoureusement critiqué le concept, si surtout il a dit tant de mal de la dialectique qui morcelle le réel et se détourne de la vie, n'est-ce pas en définitive au nom du même principe qui faisait dire à saint Thomas que la *ratio* peut bien multiplier sans fin ses prises sur le réel et jamais cependant ne l'épuisera. Ce principe c'est celui de l'union substantielle de l'âme et du corps exigeant que nous puisions notre premier objet de connaissance dans la matière. Sans doute l'auteur de *L'Évolution créatrice* n'au-

(1) M. Bergson le déclare formellement dans une lettre à J. Chevalier qui en cite des extraits dans un article des *Nouvelles littéraires* du 15 décembre 1928 : « En prenant le mot *intelligence* au sens très large que Kant lui donne, je pourrais appeler *intellectuelle* l'intuition dont je parle. Mais je préfère la dire *supra-intellectuelle*, parce que j'ai cru devoir restreindre le sens du mot *intelligence*, et que je réserve ce nom à l'ensemble des facultés discursives de l'esprit, originellement destinées à penser la matière. L'intuition porte sur l'esprit ». Le P. Romeyer cite ce fragement dans une étude sur *Morale et Religion chez Bergson*, dans *Archives de Philosophie*, vol. IX, cah. 3, p. 307, note 2. Voir dans le même sens un extrait d'une autre lettre du 11 juin 1908 écrite par le maître à l'auteur de la recension anonyme des *Deux sources de la Religion et de la Morale*, publiée par l'*Ami du Clergé*, 1932, p. 729 : « Je me représente l'intelligence comme une faculté essentiellement tournée vers la matière inerte, faite pour penser la matière, articulée comme la matière... Je ne conteste pas à l'*intelligence* le droit de s'aventurer parmi les choses spirituelles, mais elle ne peut le faire qu'à la condition d'être soutenue et mise en mouvement par d'autres facultés. Laissée à elle-même, elle aurait bien vite fait de matérialiser l'esprit, car elle tend à la géométrie, elle « géométrise » tout ce qu'elle touche ».

raît pas dû paraître refuser toute valeur de vérité et de certitude à l'« intelligence », ni l'opposer contradictoirement à l'intuition ; mais l'idée fondamentale qu'il voulait marquer est juste : le raisonnement n'est rien s'il ne part d'une intuition dont il explicite le contenu et s'il n'aboutit à l'intuition plus profonde d'une réalité restée inaperçue jusque là. On voit le point de contact avec la doctrine thomiste de l'*intellectus*, principe et terme de la *ratio*. Et quand il montre, dans son étude sur *L'Effort intellectuel*, que la pensée abstraite, sans constituer l'intuition, la prépare cependant et étend sa portée ; quand dans *L'Évolution créatrice*, il écrit que « la dialectique ne fait bien souvent que développer le résultat de cette intuition qui la dépasse » (1), on peut légitimement penser que Bergson, loin de s'opposer à saint Thomas, le prolonge sur ce point.

Certes, il faut se garder de tout concordisme ; c'est pourquoi nous n'entendons parler que de la problématique radicale de ces deux philosophies. Mais l'intuition thomiste, celle surtout par laquelle nous prenons conscience de nos « moi » et de notre « je », gagnerait à être reprise à la lumière des analyses et des doctrines dont est semée l'œuvre aujourd'hui achevée de Bergson, depuis *Les Données immédiates de la conscience* jusqu'aux *Deux sources de la morale et de la religion.*

Grâce à la distinction d'*intellectus* et de *ratio*, le thomisme s'ouvre aussi, mais dans une autre direction, à l'épistémologie d'E. Meyerson. On sait que ce philosophe admet dans le réel comme une frange que toujours la raison humaine cherchera à diminuer, sans jamais parvenir à la supprimer totalement ; c'est ce qu'il appelle l'irrationnel. Irrationnel, non pas inconnaissable au sens positiviste, encore moins inintelligible, absurde au sens vulgaire, mais irrationnel au sens de non entièrement réductible et conforme à la raison. Cet irrationnel, l'est-il en soi et pour toute intelligence, ou seulement pour la raison humaine ? Cette question, Meyerson ne se l'est pas posée ; il ne pouvait même pas se la poser : il con-

(1) H. Bergson. *L'Évolution créatrice*, Paris, 1907, p. 259.

state le fait, mais se défend d'en chercher l'explication métaphysique. Question légitime cependant que la doctrine thomiste de l'*intellectus* et de la *ratio* permet, semble-t-il, de résoudre.

Cette raison tout d'abord qui se heurte à l'irrationnel, qui ne le réduit que peu à peu, qui cherche dans la causalité scientifique l'explication de tout, même de l'instinct réaliste qui nous pousse à affirmer l'existence du monde extérieur, cette raison que l'on nous présente « comme le principe de la pensée envisagée dans sa plus grande extension » (1), c'est bien une raison chercheuse, investigatrice, raisonnante, bref l'équivalent de la *ratio* thomiste.

Si l'on demande pourquoi l'irrationnel lui résistera toujours, on pourrait répondre, en parlant thomisme, que le réel dont traite Meyerson n'est pas de l'acte absolument pur, donc dans la mesure même où il admet de la potentialité, il est du non être, et par conséquent en vertu de l'axiome *ens et verum convertuntur*, il est inapte à être connu par quelque intelligence que ce soit. En ce sens il y a de l'irrationnel, c'est-à-dire du non-conforme à la pensée pour tout intellect, fût-ce pour celui de Dieu.

Il y a de plus un irrationnel à l'échelle, si je puis dire, de notre raison humaine, lequel englobe non pas seulement de la potentialité mais aussi de l'acte, donc de l'être ; car non seulement l'objet propre de notre connaissance intellectuelle est pétri de matière, mais notre pensée elle-même, malgré son immatérialité intrinsèque, dépend de notre corps et dès lors ne connaît directement que de l'abstrait ; quant à la saisie indirecte du concret, elle est loin d'être totale. Rien d'étonnant alors si le savant ou le philosophe, cédant à ce besoin de « rationaliser » le réel, si fort critiqué par H. Bergson, mais en quoi E. Meyerson verrait plutôt une heureuse tendance de notre nature, n'arrive jamais à étreindre ce réel dans son intégralité. C'est donc bien plus par rapport à nous que dans l'essence des choses qu'est donné l'irrationnel.

(1) Cf. M. Gillet, S.J., *La philosophie de M. Meyerson* dans *Archives de Philosophie*, vol. VIII, cah. 3, pp. 6-7.

Aussi quand l'auteur du *Cheminement de la pensée* ajoute que si par impossible l'esprit humain parvenait à achever la « rationalisation » de son objet et à détruire ainsi tout irrationnel, il réaliserait par le fait même sa propre destruction, saint Thomas ne le désapprouverait pas, quitte à en donner une explication différente. Il y aurait, dirait-il, destruction, en ce sens que l'esprit humain cesserait d'être essentiellement *ratio*, pour devenir *intellectus* angélique ou même divin ; il n'y aurait pas chute dans le non-être, mais élévation dans l'être. Et cette transformation, la métaphysique thomiste la déclare impossible tout comme le fait l'épistémologie de Meyerson, bien que les motifs en soient divers.

V

Ce n'est pas seulement dans le domaine philosophique que le couple *intellectus-ratio* fait sentir son influence, c'est aussi dans le domaine théologique. Bien que ce travail doive et veuille rester philosophique, il nous sera permis de suggérer au moins quelques indices de cette influence.

La psychologie surnaturelle des dons du Saint-Esprit, « sagesse », « intelligence » et « science », s'appuie, chez saint Thomas, sur la description philosophique des habitus de ce nom, qui perfectionnent la *ratio*, à telle enseigne que c'est dans les articles consacrés à l'étude de ces dons qu'ont été glanés bon nombre de textes exploités dans notre étude sur l'*intellectus* humain. A la lumière de l'Écriture et de la Tradition, le théologien affine les concepts, dégage des analogies, établit des équivalences, bref détermine et l'essence et le rôle des dons : c'est l'application effective de l'axiome : la grâce ne détruit pas la nature, mais la perfectionne et la transfère au plan divin.

Considérés dans leur être physique, les dons sont des accidents réels, insérés dans un sujet d'inhésion réel. Il est clair d'autre part qu'il faut une certaine proportion entre le sujet élevé à l'ordre surnaturel et la grâce qui réalise cette élévation ; une illumination divine ne saurait par exemple affecter la volonté. La nature doit offrir à la grâce comme une plate-forme préparée à la recevoir. En vertu de cette

exigence, on admettra donc que la *ratio* surnaturalisée par la foi est le sujet du don de science, puisque de part et d'autre il y a complexité et progression dans l'acte : l'esprit, par le don de science, monte vers Dieu à partir des créatures, donc à partir du multiple et du changeant.

Le don d'intelligence atteint Dieu par un regard très simple sur la vérité divine. L'élément naturel en nous adapté à une telle vision, c'est notre *intellectus* dont le regard est simple aussi ; ce sera donc lui, cet œil purifié par le don d'intelligence, devenu dès cette vie capable de voir en quelque sorte Dieu en lui-même (1).

Quant au don de sagesse, il déborde largement l'habitus philosophique de ce nom. Il est principe non seulement de connaissance mais encore d'amour, ou mieux de connaissance amoureuse ; il domine et la spéculation et l'action. Il sera donc reçu et dans l'intelligence et dans la volonté. Dans l'intelligence, il perfectionnera et la *ratio* et l'*intellectus*. La sagesse naturelle est avant tout science suprême, donc œuvre de la *ratio*. Pour réaliser cette unification par le sommet, elle met en œuvre les principes premiers, les expériences internes et externes du sage ; elle est donc œuvre de l'*intellectus* lui-même ; aussi avons-nous entendu saint Thomas nous dire que la sagesse est en même temps et *intellectus* et science (2). Selon son mode divin, le don de sagesse agira de même avec le don de science et d'intelligence : il les contient éminemment et juge leurs opérations ; c'est pourquoi il devient le facteur principal de la contemplation mystique.

Nous sommes ainsi amenés à signaler l'influence du couple *intellectus-ratio* sur la théologie « mystique ». C'est par lui que saint Thomas, d'accord avec toute la tradition médiévale, distingue l'acte de la contemplation de l'acte spécifique de la vie active : le premier appartient à l'*intellectus* (3), le second à la *ratio*. Par contre-coup sera con-

(1) Cf. I-IIae, *Sum. theol.*, q. 69, a. 2, ad 3.

(2) Cf. *In* VI *Eth.*, *lec.* 5, n. 1183.

(3) Ici et dans les pages suivantes, le mot *intellectus* doit évidemment être pris au sens de *ratio* perfectionnée par l'*intellectus-habitus*. Un habitus en effet n'opère pas, mais perfectionne l'opération de la faculté, ou mieux l'opération de la personne agissant par l'intermédiaire de la faculté.

templative la vie où prédomine l'opération « intellectuelle », active celle où règne l'opération « rationnelle ».

C'est qu'en effet la contemplation est essentiellement une vue toute simple de Dieu. Cette vue dépend-elle, à son principe, d'« espèces impresses intelligibles » directement infusées par Dieu, comme nous l'avons vu pour la connaissance naturelle des anges ? Implique-t-elle, à son terme, des « espèces expresses », un verbe mental exprimé dans l'acte même de la faculté connaissante ? S'appuie-t-elle d'une façon ou d'une autre sur des images, ou bien est-elle ce qu'aujourd'hui les psychologues appellent « une pensée sans image » ?

Questions débattues parmi les spécialistes ; la solution pourrait être, ce me semble, suggérée par la doctrine de l'*intellectus*. Si en effet la contemplation, dans son élément cognitif essentiel, est un acte d'*intellectus* ; si d'autre part, celui-ci, même élevé par la foi, même purifié et assoupli par le don d'intelligence, ne perd pas sa nature et ne cesse pas d'appartenir à une âme actuellement forme substantielle d'un corps, n'est-il pas nécessaire d'admettre que cet acte contemplatif — posé sous l'influence du Saint-Esprit sans doute, mais dont notre faculté est bel et bien le principe élicitif — reste *son* acte à elle, suit donc sa nature d'*intellectus* humain, et donc doit être posé en dépendance plus ou moins extrinsèque et éloignée de la connaissance sensible et du corps ?

Il y aurait donc — du moins hors mis le cas hypothétique d'une contemplation miraculeuse — exclusion d'« espèces impresses » infuses, intervention d'images, et donc de verbe mental ou concept tiré des connaissances sensibles. Ces concepts seraient cependant d'une qualité et d'une perfection auxquelles, par ses propres forces même surnaturalisées, le contemplatif ne saurait prétendre ; car tout en étant respecté le mode d'opération caractéristique de l'état d'union substantielle de l'âme et du corps, l'esprit « pâtit » sous la grâce opérante de l'Esprit-Saint.

Ceci vaudrait pour une connaissance directe, c'est-à-dire non-réflexive, des choses divines, celle par exemple d'un saint François d'Assise chantant son *Cantique des créatures*. Si c'est, comme il arrive fréquemment, dans le plus intime de son âme que le contemplatif découvre son Dieu,

il le connaît par son *intellectus*. N'est-ce pas l'*intellectus* qui, même dans la connaissance naturelle, voit notre « je » et nos « moi » différents? Élevé par la foi, purifié et rendu plus lucide par le don d'intelligence, il pénètre, comme jamais il ne le ferait seul, dans les profondeurs spirituelles de son âme, il y découvre les effets ineffables de Dieu, et en eux il voit Dieu opérant lui-même ces merveilles, à peu près comme, au plan naturel, il découvre dans sa pensée sa propre existence. Malgré le mode divin dont il use alors, il ne cesse pas d'être un *intellectus* humain qui, avant de revenir sur son « je », doit avoir connu un objet extérieur dans un concept abstrait. Cette contemplation « réflexe » (*sit venia verbo*) dépendra donc de concepts de ce genre, comme aussi des concepts auparavant formés de Dieu, de grâce, d'amour, de beauté, etc.... qu'elle applique à l'objet de cette vision intime.

Il résulte de là que le fondement psychologique humain des phénomènes mystiques n'est pas, comme on l'a prétendu « un état psychologique d'inspiration,... qui affecte suivant les individus la forme artistique ou littéraire, la forme scientifique, la forme religieuse, et dont les caractères sont justement ceux qui distinguent les phénomènes mystiques » (1) ; c'est dans l'intelligence qu'il faut le placer, et plus précisément dans cet élément par lequel, selon le mot de Tauler emprunté au Pseudo-Denys, « l'homme devient déiforme ». Déjà participant par nature à la simplicité de la vision qui rend l'ange déiforme, l'*intellectus* humain parvient dans l'intuition contemplative, à une connaissance quasi-expérimentale de Dieu lui-même. Cette connaissance produit l'amour séraphique, lequel à son tour rend l'âme plus docile à l'Esprit Saint, augmente sa pureté et par contre-coup l'acuité de sa vision. Cette mutuelle action et réaction constitue la source de la paix et la suavité des désirs insatiables du contemplatif ; en elle pareillement naissent toutes les souffrances de la nuit de l'esprit, tous les enivrements de l'extase comme aussi toutes ses faiblesses physio-

(1) Cf. M. de Montmorand, *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes*, Paris, 1920, pp. 137. Voir aussi *Vie spirituelle*, mai 1922, pp. 154 et ss.

logiques ; bref c'est dans cet enchevêtrement d'amour et de connaissance sublimes que se greffent sur notre psychologie humaine toutes les merveilles de la vie mystique.

Vient alors le moment où l'amour ne saurait croître, où la connaissance touche à ses limites d'ici-bas. C'est dans cette âme une désir indicible de sortir de ce monde. Dieu l'appelle à lui et elle entre dans le face à face éternel de la vision béatifique. Elle « voit » sans voile, sans aucune « espèce », dans une saisie directe, immédiate, vivante Celui qu'ici-bas, malgré ses illuminations, elle ne pouvait contempler qu'au sein de la « grande ténèbre ». Si à ces sublimités surnaturelles nous osons chercher une racine naturelle, plus que jamais c'est vers l'*intellectus* qu'il faut se tourner. C'était lui ici-bas qui surélevé par les dons de sagesse et d'intelligence, s'approchait le plus intimement de Dieu, c'est lui aussi qui, au ciel, est le mieux préparé à recevoir le *lumen gloriae* grâce auquel le saint peut en vérité connaître l'infinie beauté de l'essence divine. Alors la *ratio* cesse ses laborieuses recherches ; alors l'*intellectus* a parachevé sa tâche primordiale : rattacher l'âme humaine, esprit inférieur, aux esprits purs et à Dieu.

INDEX DES AUTEURS CITÉS

Alain de Lille 51
Albert le Grand (S.) ......32, 33 83, 137, 149, 208, 238.
Alcher de Claivaux 129
Alexandre d'Aphrodise 238
Alexandre de Halès 33
Algazel 41
Anaxagore 169
Anselme (S.) 39, 88
Augustin (S.) 15, 18, 21, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 42, 45, 63, 75, 83, 86, 88, 102, 131, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 146, 149, 153, 155, 163, 175, 176, 233, 251, 284
Averroès 19, 30, 56, 57, 77, 89
Avicenne 19, 30, 216

Bergson H. ..7, 128, 290, 291
Bernard (S.) 131, 274
Biel (Gabriel) 137
Blondel M. 9, 13
Boèce, 83, 94, 194, 197, 198, 216, 231, 233, 248, 249
Bonaventure (S.). 33, 137
Boyer Ch. 202
Bréhier É. 279

Cajetan 11
Cayré F. 144
Chenu M.-D. 11, 93, 94
Chevalier J. 29
Cicéron 94, 236

De Maria M. 271
Demers G. 13
Denys l'Aréopagite, 14, 16, 20, 23, 27, 32, 33, 34, 39, 49, 50, 56, 64, 65, 66, 75, 83, 89, 93, 102, 113, 128, 131, 179, 180, 181, 183, 218, 222, 230, 231, 239, 277, 278, 284, 285
Denys le Chartreux, 32, 33, 137.
Descartes, 8, 109, 204, 236.
De Wulf M. 216
Didot 101
Durand de Saint-Pourçain 137

Empédocle 57
Etcheverry A. 244

Gilles de Rome 32, 137
Gillet M. S. 290
Gillet Marcel 293
Gilson E. 34, 35, 36, 81, 86, 87, 88, 139, 140, 144.
Glorieux P. 65
Gorce M. M. 28, 290
Gredt 110, 279
Grégoire le Grand (S.). 16, 212
Goblot E. 254
Guillaume d'Auxerre ..32, 33

Horace 94
Hufnagel 10

Isaac Israeli 19, 33, 35, 79-83, 85, 110, 230, 233.
Isidore de Séville (S.). 51

Janet P. 154
Jérôme (S.). 105
Jolivet R. 8, 122, 185, 186, 290.

Kant 8,200

Lalande A. 287
Leibnitz 63
Le Rohellec J. 8, 191, 192, 193, 267.
Le Roy Ed. 13
Liber de Causis, 23, 45, 49, 54, 78-79, 178.
Liber de Spiritu et Anima, 129, 233.
Lombard Pierre, 31, 88, 105, 136, 137, 139, 148, 149, 152
Lorenzelli B. 271
Lottin O. 105, 208

Marc A. 242
Maritain J. 7, 242, 267
Mathieu d'Aquasparta 137
Meyerson É. 292, 293
Montmorand (de) M. 297
Munnynck (de) M. 290

Nietzsche 282
Noël L. 202

Ockam 137

Paul (S.). 155
Peillaube E. 10
Perse 94
Pétrone 94
Philippe le Chancelier 208, 215
Platon 252, 254, 286
Plotin 29, 82

Porphyre 118
Prat F. 155, 162
Proclus 29, 45, 54, 78-79, 82, 179, 180, 181, 230.
Pythagore 154

Rabier E. 123
Régis L. 234, 244
Richard de Médiavilla 137
Richard de Saint-Victor 131-132
Roland-Gosselin M.-D. 8
Romeyer B. 9, 10, 290, 291
Rousselot P. ...... 9, 10, 103, 107, 125.

Sarrazin (Jean) 16
Scot (Duns) 32, 137, 139, 145.
Scot Érigène 50, 93, 102, 277.
Simonide 162, 218
Simonin H.-D. 8, 122, 289
Stuart Mill 252, 254
Sylvestre de Ferrare 11

Tauler 29
Thalès 169
Themistius 238
Théry G. 129
Tonquédec (de) 13, 122, 191, 199, 200, 234, 250, 266, 268

Ulrich de Strasbourg 33

Yon 13

INDEX DES TEXTES D'ARISTOTE [1]

'Αναλυτικά ὕστερα
A, c. 1 38
c. 2. 110
B, c. 1, 2, 3 101
c. 19 . . .186-187, 227, 237

Περὶ οὐρανοῦ
B, c. 12 240

Φυσικὴ ἀκρόασις
Γ, c. 6 248
E, per totum 248, 262
Z, c. 6 179
Θ, cc. 3-4 176-177
c. 5 . . . . .177, 261

Περὶ τῶν ζῴων μορίων
A, c. 5. 240

Περὶ ψυχῆς
A, c. 5 57-58
B, c. 9 255
Γ, c. 3 . . . . .56, 227
c. 5 77
c. 6 . . . . .94-96, 258
c. 10 134

Περὶ μνήμης
c. 1 96-97

Τὰ μετὰ φυσικά
A, c. 1 157, 159, 182, 187, 217
c. 2 . . 163, 166. 168, 169, 217
Γ, c. 2 . . . . .157, 160
c. 4 56
Δ, c. 3 242
E, c. 6 57
K, c. 1 150
c. 8 57
Λ, c. 1 160
M, c. 7 250

Τὰ ἠθικὰ νικομάχεια
A, c. 7 227
c. 13 201
Γ, c. 5. 101
c. 6 227
Z, c. 1 145-147
c. 2. 134
c. 3 227-229
c. 6 227-229
c. 7 153, 161, 168, 169, 242
c. 12 21
H, c. 7 93
K, c. 7 . . . . . .167, 230. 18-19
c. 8 273

Περὶ ποιητικῆς
c. 4 93

(1) N'ont été signalés que les textes exploités dans le travail.

INDEX DES TEXTES DE S. THOMAS (1)

SCRIPTUM SUPER SENTENTIAS
Liber I
Prol. a. 3, sol. 1 : ...158, 160
D. 3, q. 4, a. 1 ad 4 : ..32-35, 38, 80, 180.
ad 5 35-36
D. 25, q. 1, a. 1 ad 4 85
D. 27, q. 2, a. 1 ad 3 88
D. 27, q. 2, a. 3 201
D. 33, q. 1, a. 1 ad 3 14
Liber II.
D. 3, q. 1, a. 2 106
a. 6 ad 2 ..40, 63, 77, 80, 104, 174, 212, 262
q. 3, a. 1 56
.........56, 62, 121
D. 7, q. 1, a. 1. .....70, 173 257, 270.
D. 9, q. 1, a. 3 184
D. 11, q. 2, a. 1 et 2 93
D. 23, q. 2, a. 1,sol. 1 : 54, 64, 272,
sol. 3 : 272
D. 24, q. 1, a. 1 ad 3 : ...212, 214, 215,
a. 3..109, 120, 264
q. 2, a. 2 ad5 : 135, 136, 154, 155.
a. 3,..175, 208-209
a. 4 144
q. 3, a. 1 193
a. 3 ad 2..110, 189 257, 263
D. 39, q. 3, a. 1 : 105, 174, 179, 180, 181, 195, 209-210, 229, 232, 257.
Liber III
D.1, a. 1, a. 2 ad 2 ....65, 67
D. 14, q. 1, a. 3, sol. 2 : 40, 106.
sol. 3 : 65, 77, 85, 91 92, 120, 123, 186
sol. 5 20
D. 23, q. 2, a. 2, sol. 1 87
a. 3 89,194
D.33, q. 1, a. 2, sol. 1 ad 3 : 89
sol. 2 134
D. 34, q. 1, a. 2, ...130,160, 188, 190.
D. 35, q. 1, a. 1 ....274, 276
a. 2, sol. 2 ad 1 ..30, 103 131, 182, 270, 274
a. 3, sol. 2 ....272 et sq.
q. 2, a. 1, sol. 1 155, 160, 164.
a. 2, sol. 1 . 39, 52, 210-212, 232, 263, 275
a. 3, sol. 1 .....157, 243
Liber IV
D. 50, q. 1, a. 1 78

DE VERITATE
q. 1, a. 5 96
a. 12 ......23, 189, 232
q. 2, a. 1, ad 4 .....102, 125
a. 2 ad 5 107
a. 6 ad 5 127
a. 6 201
q. 4, a. 1 ad 1 et ad 2 88

(1) Ne sont signalés dans cet index que les textes directement exploités dans la construction de ce travail ; les autres sont notés en leur lieu respectif.

a. 2 120
q. 5, a. 1 ad 5 249
a. 8 ....80, 180
q.8, a. 3 ad 3 64
a. 4 ad 14 et 15 42, 43, 44, 97.
a. 6 53
a. 7 ....53, 58
a. 8 56
a. 9 ....59, 61
a. 11 ....56, 57
a. 14 98
a. 15 : 66, 108, 125, 175, 177, 180, 185, 196, 257, 258
q. 10, a. 5 ....128, 201
a. 8 ad 9 108
ad 10 113, 114, 204, 205, 278.
a. 13 280
q. 11, a. 1 .....103, 111, 113, 114, 125, 192, 251, 252, 254, 259
a. 3 ....250, 254
q. 12, a. 1 ....117, 270
a. 3 ad 2 116
a. 12 279
q. 13, a. 3 63
q. 14, a. 1 .....87, 88, 194, 268, 272, 278.
a. 2 245
a. 6 117
a. 9 ....39, 272
q. 15, a. 1 : 15, 46, 47, 48, 49, 51, 75, 76, 102, 107, 109, 126, 128-130, 175, 180, 181, 189, 190, 193, 196, 215-220, 233, 247, 248, 250, 262, 264, 270, 271
a. 2 ....54, 136
a. 3 .....191, 258, 271
q. 16, a. 1 .....179, 180, 185, 196, 220-222, 238
a. 2 ....177, 260
q. 17, a. 1 24
q. 18, a. 4 253
q. 20, a. 4 253
a. 5 ....198, 255
q. 22, a. 6, ad 4 271
a. 10 ad 2 ....16, 135
a. 11 ad 1 et 12 18
a. 13 ad 4 166
q. 24, a. 1 ad 18 .....260, 271
a. 3 ad 1 16
ad 4 68
a. 10 ....69, 258
q. 26, a. 9 125
q. 29, a. 8 ad 1 99

DE POTENTIA
q. 3, a. 1 178
q. 4, a. 2 ad 2 61
ad 10 226
ad 19 43
ad 24 60
q. 6, a. 6 ad 12 183
q. 9, a. 2 ad 10 106
a. 9 ad 1 108

DE MALO
q. 3, a. 7 65
q. 7, a. 5 ....141, 143
q. 16, a. 1 ad 14 27
a. 2 ad 5 65
a. 4 134
a. 5 ....46, 185
a. 6 ad 4 ....39, 64
a. 11 128

DE ANIMA
q. un., a. 4 ad 6 188
a. 5 ....201, 258
a. 7 103, 104, 108, 183
a. 12 ad 13 181
a. 16 167
a. 20 201

DE SPIRITUALIBUS CREATURIS
a. 5 et 6 28

DE VIRT. IN COMMUNI
a. 1 274-275
a. 8 235
a. 12 157

De virt. cardinalibus
a. 1 ad 4 160

Summa contra Gentiles
Liber I
c. 1, passim 158, 166
c. 57, passim .. 110, 113, 175, 184, 250, 271.
c. 58, nn. 3 et 4 . 190, 191
c. 59, n. 4 190
c. 80 256
Liber II
c. 24 ..... 164, 165, 166
c. 30, n. 8 70
c. 47, n. 2 261
c. 68, n. 6 78
c. 81, n. 8 125
c. 90, n. 2 255
c. 91, n. 8 ...... 53, 125
c. 96, n. 10 ...... 40, 96
c. 97, n. 1 48
nn. 3 et 5 41
c. 89, passim 55, 70
c. 101, passim 44
Liber III
c. 41 .... 128, 270
c. 44, n. 5 .... 167, 244
c. 45, n. 5 166
c. 46 ... 205, 258, 279
c. 49, n. 3 52
c. 75, passim 128
c. 91, n. 4 ..... 46, 125
c. 97, n. 3 183
c. 108, n. 6 .... 118, 125

Quodlibeta
4, a. 17 99
7, a. 13 201
8, a. 4 .... 192, 254
9, a. 9 .... 44, 97
a. 12 166
10, a. 7 .... 192, 280

In lib. Boetii de Trinitate
prol. 83
q. 1, a. 1 ad 4 85
a. 3 .... 259, 260
q. 2, a. 2 138
q. 3, a. 1 ad 4 260
q. 5, a. 1 ad 1 145
q. 6, a. 1, qu. 3 102, 106, 107, 112, 126, 132, 255
a. 2 .... 111, 268
a. 4 .. 117, 123, 177, 237

Exp. sup. Boetium de hebdomadibus
c. 1 198

Summa Theologica
Ia Pars
q. 1, a. 6 .. 155, 156, 158, 159, 164
q. 12, a 4 ad 2 62
a 8 255
q. 14, a. 1 159
a. 6 .... 109, 127
a. 7 .... 108, 271
q. 16, a. 3 190
q. 19, a. 5 264
q. 53, a. 3 43
q. 54, a. 4 174
q. 57, a. 1 ad 2 191
a. 3 ad 2 45
q. 58, a. 1 41
a. 3 .... 107, 223
a. 4 .... 47, 86, 193
q. 59, a. ad 1 ...... 103, 263
q. 60, a. 2 235
q. 64, a. 1 ad 5 63
q. 76, a. 5 102, 180, 255
q. 77, a. 3 135
q. 79, a. 1 ad 1 ...... 21, 113
a. 8 .... 75, 249
a. 9 136, 154, 155, 222, 264
a. 10 ... 19, 20, 23, 87
a. 11 134
q. 83, a. 4 224-226
q. 85, a. 5 .... 46, 193
q. 86, a. 1 201
q. 87, a. 1 205
q. 89, a. 4 63
q. 100, a. 7 160
q. 102, a. 1 160
q. 107, a. 4 98

q. 108, a. 5 173
a. 6 180
Iª Pars IIªᵉ Partis
q. 1, a. 2 193
q. 14, a. 5 115
q. 15, a. 3 ad 1 239
a. 4 ....140, 150
q. 19, a. 7 168
q. 32, a. 8 99-100
q. 51, a. 1 235-237
a. 2 239
q. 57, a. 2 ....156, 157, 159, 164, 165, 223-224 239, 245, 264
q. 63, a. 1 ....325, 237
a. 2 ad 3 239
q. 66, a. 5 158, 160, 164, 240, 241, 243
q. 68, a. 7 239
q. 74, a. 7 et 8 .....140, 150
q. 92, a. 2 124
q. 102, a. 1 165
q. 113, a. 7 ad 5 ....38, 97, 98
IIª Pars IIªᵉ Partis
q. 2, a. 1 ....86, 87, 88, 132
q. 5, a. 4 ad 3 236
q. 8, a. 1 ..51, 52, 133, 263, 264
q. 9, a. 2 156
q. 45, a. 1 .....160, 164, 166
a. 2 ....156, 158
a. 3 .....155, 156, 168
q. 47, a. 1 91
q. 49, a. 2 ad 3 21
a. 5 103
q. 52, a. 1 132
q. 83, a. 1 ....134, 154
q. 180, a. 3 ....131, 276
a. 6 ....104, 107
q. 182, a. 4 151
IIIª Pars
q. 10, a. 3 ad 2 191
q. 11, a. 4 ....93, 106

SUPER ARISTOTELEM COMMENTARIA
Periherm., lec. 7, n. 5 134
Posteriora Analytica
lib. I, lec. 2, n. 7 .....99, 265
n. 9 194
lec. 3 .....250, 251, 254
lec. 5 192
lec. 30 124
lec. 36. n. 11 249
lec. 44, n. 11 ...230, 250
lib. II
lec. 4 123
lec. 20 ..91, 187, 188, 260
Physica
lib. IV, lec. 23, n. 4 90
De Anima
lib. I, lec. 13, n. 396 90
lib. III, lec. 11, n. 751 ...95
n. 756 ...96
De reminiscentia
lec. 2, n. 314 97
Metaphysica
lib. I, lec. 1, n. 12 182
n. 15 188
n. 31 157
lec. 2, n. 38, 40, 45 : 157, 159, 169
lec. 3, n. 59 159
n. 60....160, 162
lib. III, lec. 4, n. 376 ..87, 160
n. 378 157
lib. IV, lec. 5, nn. 592-595 : 197, 242
lib. X, lec. 2, n. 1946 et sq. 150
lib. XI, lec. 1, n. 2156 160
Ethica
lib. I, n. 8 134
lec. 11, n. 132 227
lib. III, lec. 10, n. 488 ...227
lib. VI, lec. 1, 1115-1123 : 145 et seq.
lec. 2, n. 1129 et 1132 145
lec. 3, n. 1143 227
lec. 5, n. 1182-1183 : 157, 227, 244, 245, 295
lec. 6, n. 1189 .161, 166,
n. 1192 169
lec. 7, n. 1214 227
lec. 9, n. 1249 22

lib. X, lec. 10, n. 2097 ...167
169, 230, 244
lec. 11, n. 2108 .230, 275
lec. 12, n. 2111 et sq. 167

Expos. sup. lib. de Causis :
lec. 2 ....78, 100
6 23
8 56
18 250
30 ....100, 179

Expos. sup. Dionysium de Div. Nom.
c. 7, lec. 2 ....112, 114,
117, 278
lec. 5 14
De subst. separ. 41-43
Comp. theol., c. 29 109

INDEX ANALYTIQUE

Acte et puissance : expliquent la perfection de la connaissance angélique, 69-70 — expliquent la hiérarchie des corps, 75-76 — partant celle des esprits, 76 — l'imperfection de la *ratio*, 125 et seq. — l'infaillibilité de l'*intellectus* humain, 257 — analogie avec la vie contemplative et active, 275.

Ame humaine : tient le dernier rang dans l'ordre des esprits, 77-78 — placée sur l'horizon de l'éternité, 78-79 — est imparfaite parce que forme substantielle d'un corps, 125-26 — dans quelle mesure la conaissance qu'elle a d'elle-même appartient à l'*intellectus* humain, 203-205, 229. — sa différence spécifique avec l'ange, 212.

Ame végétative et sensitive : leur dégradation par rapport à l'âme rationnelle, d'après Isaac, 82 et sq.

Ange : est rationnel au sens large, 16 — éléments historiques du concept d'après saint Thomas, 27 et seq. — jamais en puissance pure dans son *intellectus*, 38 — comment il connaît dans le temps, 40-45 — nous avons de lui une connaissance analogique, 46-47, 49, 128 — en partant de la connaissance de notre propre *intellectus*, 185-186, 257 — sa connaissance de lui-même, 51 — de Dieu, 52-53 — des autres anges et des corps, 54 et seq. — souffre de *nescientia* et non d'*ignorantia*, 64, 66.

Appréhension (acte de simple) : appartient à l'*intellectus*, 189.

Béatitude : fruit de la sagesse philosophique, 167, 243-244.

Cause : la sagesse est la connaissance par les causes ultimes, surtout finales, 158-159 — l'*intellectus* est cause efficiente de l'acte de la *ratio*, 250-253.

« **Circulatio** » de l'*intellectus* à la *ratio* et vice versa, 277-279.

« **Cogitare** » : différence avec *discernere* et *intelligere*, 34.

« **Cogitatio** » : la *cogitatio volubilis* de l'ange, 42 — des deux éléments de la *cogitatio* augustinienne, saint Thomas ne retient que le second, 86-87 — pourquoi le Verbe n'est pas la *cogitatio* du Père, 88.

Cogitative : ou *ratio particularis*, 15 — s'appelle parfois *intellectus*, 21-22 — son analogie avec la *ratio*, 89-90.

« **Collatio** » : sa notion thomiste, 90 — sa différence avec le discours, 91-92 — sa relation avec l'*experimentum*, 186-188 — son origine, 93 — son voisin, *collectio*, 94.

Connaissance : le problème de la valeur de la connaissance, 8 — connaissance de l'âme par elle-même d'après saint Thomas interprétant saint Augustin, 33-

34 — connaissance indirecte ou réflexe appartient à la *ratio*, 108 — la connaissance sensible est le point de départ de la vérité humaine, 279.

Concept abstrait : connaissance imparfaite, 127 et seq.

Contemplation : succède à la *cogitatio*, 88 — elle dépend de l'*intellectus*, 272 et seq. — elle est béatifiante, 273, — principe et terme de la vie active, 274.

Contiguité (principe dionysien de) : premier texte de saint Thomas l'énonçant, 32 — force à admettre un *intellectus* à côté de la *ratio*, 179-180, 209 — n'est qu'une forme du principe de finalité, 181-183 — exige que l'*intellectus* soit un habitus, 210 — se base sur la théorie néo-platonicienne de la participation, 218-219,285 saint Thomas le conçoit d'une façon très souple, 230 — exige que la vérité de la *ratio* soit en dépendance de l'infaillibilité de l'*intellectus*.

Déiformité de l'ange, 20, 62-63 — terme technique chez le Pseudo-Denys et saint Thomas pour désigner un caractère de la connaissance par l'*intellectus*, 65 (*note*).

Démons : gardent leur nature lumineuse, 61 — naturellement infaillibles, 65 — raison de leur non-rédemption, 64-67.

Dieu : rationnel au sens large, 16 — connu par les anges, 54-55 — ne discourre pas, 108 — connu analogiquement, 128 — objet formel de la connaissance sapientielle, n'est pas conçu de la même manière par saint Thomas et Aristote, 160-164 — mieux vaut connaître peu de choses sur lui que beaucoup sur le créé, 240 — en définitive, le dernier fondement de toute vérité, 280.

« **Ens commune** » : objet par excellence de la sagesse philosophique, 241-242.

Essence : ce que c'est, 50 — objet de l'*intellectus*, 190-192, 211 et seq. — connue aussi par la *ratio*, d'où il résulte que l'*intellectus* est terme de la *ratio*, 262 et seq. —

Eternité : les choses éternelles sont objet de la *ratio* supérieure, 140 et seq.

« **Experimentum** » : précède la formation des principes, 186-188, — ce que c'est, 190.

« **Expositio pia** » : sur le dieu d'Empédocle, 57 — de Proclus et du *De Causis*, à propos de l'âme placée à l'horizon de l'éternité, 79 — d'Aristote, sur les relations de notre intellection avec le temps, 97-98 — du couple augustinien *ratio* inférieure et supérieure, 139-145 — du principe de contiguité chez Proclus et Denys, 179-181 — d'Aristote et de Simonide, à propos de la connaissance du divin par l'homme 218 — d'Aristote à propos de la valeur de notre connaissance du divin, 240.

Faculté : c'est la même qui, dans le discours connaît le grand et le moyen terme, 147-148.

Foi : sa définition augustinienne, 88-89 — en quel sens elle appartient à la *ratio* et à l'*intellectus*, 130-131, 268-269.

Habituelle (connaissance) : chez l'ange, 43, 47 — s'oppose à la connaissance actuelle, 111 — peut être dite *collativa cognitio*, 93 — appartient-elle à la

ratio ou à l'*intellectus*? 118-119

« **Habitus** » : la *ratio* supérieure dirige l'inférieure grâce à un *habitus*, 153 — la sagesse-habitus, 154 et seq. — sa définition s'applique exactement à l'*intellectus* humain, 214-215, 219 — la source aristotélicienne, 227-229.

Harmonie préétablie dans la connaissance angélique, 61.

Homme : spécifiquement rationnel et non intellectuel, 173 — homme et femme, symbole augustinien des relations entre la *ratio* supérieure et inférieure, 136 et seq.

Image de Dieu dans l'homme, 29-30, 32, 136 et seq.

Induction chez saint Thomas, 120-123 — dans son élément formel appartient à l'*intellectus* et non à la *ratio*, 268.

Intellectus : désigne quelques fois aussi la volonté, 18 — un sens, 21-22 — tableau synoptique des divers sens, 25, 190 — connaît sans délai, 33 — sa relation avec la temps, 41-44 — description de l'*intellectus* pur, 69 — est ce qu'il y a de plus noble en nous, 183-184 — chez l'ange, c'est une puissance ; chez l'homme, un habitus, 211 et seq. — habitus naturel et non acquis, 234 — subjecté non dans l'intellect agent, mais possible, 237-238 — de soi inférieur à la sagesse mais supérieur en un certain sens, 245, — sa description, 246.

« **Intellectus** » et « **ratio** » (couple) : opinion de M. Blondel, 9 — des philosophes récents, 9-10 — pas de traduction française exacte, 11 — Albert le Grand a déjà la doctrine qui sera celle de saint Thomas, 31-32 — sont entre eux comme le repos et le mouvement, 216 et seq. — se distinguent entre eux comme l'accident d'avec son sujet, 221 et seq. — Thèse centrale dans le thomisme, 281-298.

« **Intelligere** » : sa différence avec *cogitare* et *discernere*, 34 — son étymologie, *intus-legere*, 35, 49.

Intuition, doit-elle entrer dans le thomisme? 7-9 — n'est pas nécessairement traduit par *intuitus*, 36-37 — Conclusion, 286-289.

Irrationnel, 292-294.

Jugement : l'ange juge et forme des propositions, 44, 193 — le jugement de la sagesse est un jugement de valeur qui apprécie par rapport à Dieu 164, 243 — il appartient à l'*intellectus*, 192, 263-269 — le jugement des premiers principes se fait par composition et division, 194 — angélique et humain, leur différence, 194-195 — c'est un acte et non un habitus, 212 — « juger » une conclusion, c'est la rattacher aux principes premiers 271.

Libre arbitre : n'est un habitus, 212 — mais un acte, 225.

Mouvement : caractérise l'acte de la *ratio*, 107 — la théorie du moteur immobile explique la théorie de l'*intellectus* opposé à la *ratio*, 175-177 — le rôle de principe et de terme de celui-là par rapport à celle-ci, 261-262, 247-249 — l'infaillibilité de l'*intellectus* et par contrecoup la vérité de la *ratio*, 256-259.

Moyen : les deux *rationes*, su-

périeure et inférieure, jouent différemment le rôle de moyen dans le raisonnement pratique, 151-152.

Nom : deux conditions requises pour qu'un nom convienne en propre à un être, 179.

Office double de la *ratio* supérieure et inférieure, 158-161.

« **Ordinare** » : double sens, établir un ordre hiérarchisé, le contempler, 165-167.

Participation : de l'homme à l'*intellectus* pur, 174 — comment l'expliquer, 217-220, — appliquée à l'*intellectus* selon la conception thomiste, 230-231.

Présence de l'intelligible, 37.

Principes premiers : cause de la conclusion d'après Aristote et Isaac, 110 — liens entre eux et la conclusion, 110-111 — ils ont quelque complexité, 192-193 — leurs applications faciles et immédiates appartiennent à l'*intellectus*, 196-197, leurs applications savantes aussi, 197-200 — ils ne sont pas l'unique mais le principal objet de l'*intellectus* 232-234 — ils sont défendus par la sagesse, 244 — contiennent les conclusions *implicite, virtute, quasi potentialiter*, 252-256.

Prudence, 132 — des bêtes, 217.

« **Ratio** » : sur la multiplicité de ses significations, 13, 17 — ombre de l'*intellectus*, en dehors de saint Thomas, 33-34 — métaphore platonicienne, 35, 83 — chez Isaac Israëli, 79-82 — origine dionysienne de son opposition avec l'*intellectus*, 102 — fait resplendir les conclusions dans les principes, 110 — connaît Dieu et les anges grâce à sa nature d'intelligence, 128-29. — la *ratio* supérieure ou inférieure n'englobe pas l'appétit, 139-140 — *ratiocinativum* d'après Aristote et saint Thomas, 145-147.

Résolution : la *via resolutionis* s'identifie à la *via judicii*, 114 — *processus resolutionis* s'opposant à un *processus compositivus*, 115 (note) — résoudre la conclusion dans les principes, mode selon lequel l'*intellectus* est terme de la *ratio*, 269 et seq. — cette résolution n'est pas le dernier critère des vérités médiates, 272.

Sagesse : est une science éminente, 157-158, 240 — son « inutilité », 168-169 — plus parfaite que l'*intellectus*, bien que celui-ci sur un point la surpasse, 245, — sagesse et contemplation, 275-277

Science : moins parfaite que l'*intellectus*, 239 — *scientificum* d'après saint Thomas et Aristote, 145-147.

Seminales (*rationes*) : utilisation thomiste de cette doctrine augustinienne, 251-252.

Singuliers (connaissance des) par l'ange, 50 et seq. — par l'homme, 58 — bien qu'atteints par une connaissance réflexe, ils sont objets de l'*intellectus* et non de la *ratio*, 200-203, 229 — l'*intellectus* les connaissant est principe de la *ratio*, 261-262.

Spéculation et pratique, objet de la *ratio*, 133 — et la *ratio* inférieure et supérieure, 143-144 — la sagesse philosophique n'est pas pratique mais seulement spéculative, 167-68.

Surnaturel (connaissance du), 130.

Syndérèse : habitus des principes pratiques, 174 — comparaison avec l'*intellectus* des premiers principes, 208-209, 220-221, 225 — objection tirée du parallélisme *intellectus-volitio* contre le parallélisme *intellectus*-syndérèse, 224-226 — s'identifie-t-elle avec l'*intellectus principiorum*, 229, 257.

Transcendentaux, 118 — dominent la simple appréhension, 192.

Temps : continu et discontinu, 43-47 — comment d'après Aristote, le temps englobe la *ratio*, 94-95 — origine aristotélicienne de la formule *sine continuo et tempore*, 94 et seq. — la sagesse philosophique lui est soumise, 156 — les choses temporelles sont objet de la *ratio* inférieure, 140-142.

Voies, ou *processus* de la *ratio* : *disciplinae*, celle de l'élève opposée à celle du professeur, 114 — *demonstrationis* opposée à la *via definitionis*, 117 — *judicii* ou *resolutionis*, 115 — *inventionis* opposée soit à la *via disciplinae*, soit à la *via definitionis*, 112-113.

Table Générale

INTRODUCTION 7
PRÉLIMINAIRES 13
Sens divers du mot *ratio* 14
Sens divers du mot *intellectus* 18

Première Partie

NOTION FORMELLE DE L'INTELLECT PUR

Note préliminaire 29
Chapitre Ier. MODE DE L'OPÉRATION DE L'« INTELLECTUS » PUR
I. Sources augustino-dionysiennes du couple *ratio-intellectus* 31
II. Formules thomistes principales décrivant ce mode d'opération de l'*intellectus* pur . . . 38
III. Formules secondaires 47
IV. Conclusions d'après le *De Ver.*, q. 15, a. 1, c. . . . 49
Chapitre II. PERFECTION DE LA CONNAISSANCE DANS L'« INTELLECTUS » PUR
I. La perfection psychologique 51
II. La perfection logique, exclusion de l'erreur . . 66

Deuxième Partie

L'OMBRE DE L'« INTELLECTUS » : LA « RATIO »

Chapitre Ier. LE POINT DE SOUDURE ENTRE LA « RATIO » ET « L'INTELLECTUS » 75
Chapitre II. L'OPÉRATION DE LA « RATIO » : FORMULES EMPLOYÉES
I. Caractéristique de la *ratio* : absence de saisie immédiate 85

II. *Cogitare* et *cogitatio* 86
III. *Conferre* et *collatio* 90
IV. *Cognoscere cum continuo et tempore* . . . 94
V. *Inquirere* et *discurrere* 100

Chapitre III. Le « discours » de la « ratio » : sa nature

I. Nous « discourons » parce que nous avons des sens 103
II. L'essence du discours : deux connaissances, l'une sortant de l'autre 107
III. Modes divers du discours 111
IV. *Ratio* et induction 120
V. Raison ultime du discours : l'union substantielle de l'âme humaine avec un corps . . . 125

Chapitre IV. L'objet de la « ratio »

I. Dans l'ordre naturel cet objet lui vient par les sens 127
II. Même processus pour les vérités révélées . . 130
III. Cet objet peut être spéculatif ou pratique . . 133
IV. Cet objet peut être éternel ou temporel et fonder ainsi la distinction en *ratio* supérieure et inférieure. 135
V. De la sagesse, habitus philosophique de la *ratio* supérieure connaissant Dieu, cause dernière de tout 154

Troisième Partie.

LA PARTICIPATION A L'INTELLECT PUR : L'« INTELLECTUS ».

Chapitre Ier. Existence d'un « intellectus » dans l'homme

I. Saint Thomas admet le fait 173
II. Son aristotélisme l'exigeait 175
III. L'axiome néo-platonicien de la contiguité des êtres hiérarchisés l'exigeait aussi . . . 178

Chapitre II. Simplicité et complexité dans l'« intellectus » humain

I. Dans la préparation de la simple appréhension . 185
II. Dans la simple appréhension elle-même . . 188
III. Dans la formation des principes absolument premiers 192
IV. Dans les applications immédiates de ces principes et les propositions *per se notae sapientibus* . 196

V. Dans la formation des jugements d'expérience externe et interne 200

Chapitre III. L'« INTELLECTUS » HUMAIN : FACULTÉ OU HABITUS ?

I. Habitus intellectuel, d'après le Commentaire sur les Sentences 207
II. Même position d'après le *De Veritate* . . 215
III. Confirmation ou du moins non opposition dans la Somme théologique 222
IV. Les commentaires sur Aristote peuvent s'interpréter dans cette réponse 226
V. Cet habitus est un habitus naturel . . . 234
VI. Habitus-*intellectus* et habitus-sagesse . . 239

Chapitre IV. L'« INTELLECTUS », PRINCIPE ET TERME DE DE LA « RATIO »

I. Énoncé de cette doctrine 247
II. Principe, parce que le mouvement s'explique par un moteur immobile 249
III. Principe, parce que la valeur de la *ratio* s'explique par l'infaillibilité de l'*intellectus* . . . 256
IV. Terme, parce que la *ratio* atteint l'essence, objet de l'*intellectus* et prépare son intervention dans le formel de tout jugement 261
V. Terme, parce que tout jugement se vérifie par une réduction aux premiers principes . . . 269
VI. Transposition de cette doctrine dans la vie mystique 272
VII. L'opération de la *ratio* est donc « circulaire » . . 277

Conclusion.

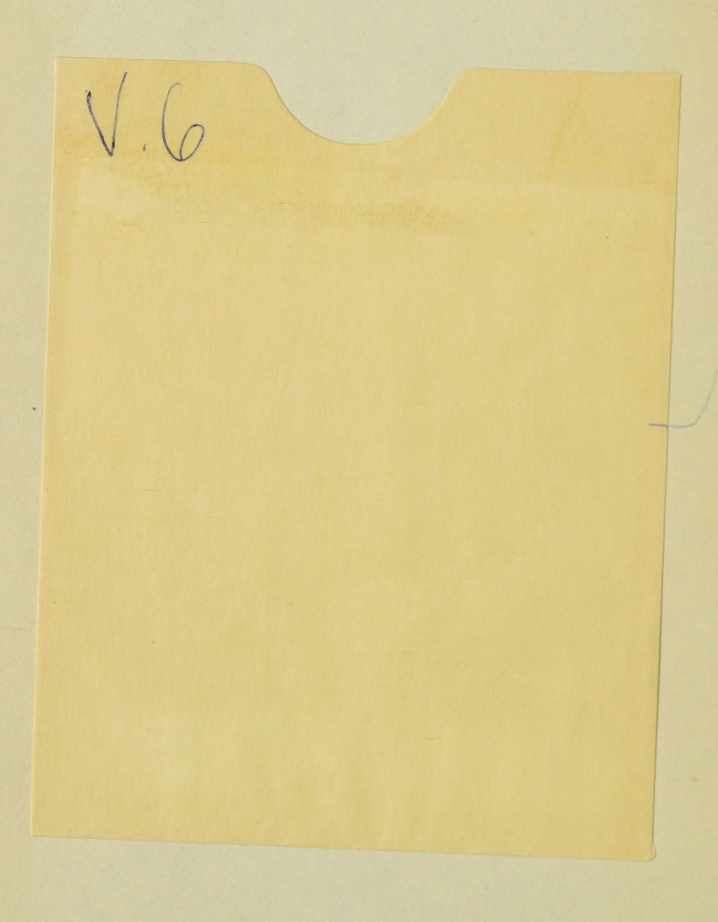
LE COUPE « INTELLECTUS ET RATIO » DANS LE SYSTÈME THOMISTE

I. Ce couple se rattache aux thèses centrales du thomisme 281
II. Il est l'harmonieuse et originale synthèse des deux courants aristotélicien et néo-platonicien . 283
III. Il permet l'intégration au thomisme d'une notion analogique de l'intuition 286
IV. Grâce à lui le thomisme peut s'ouvrir aux tendances profondes des philosophies d'H. Bergson et d'E. Meyerson 290
V. Il fournit à la théologie des dons du Saint-Esprit et de la contemplation mystique une base psychologique 294

Index des auteurs cités 299
Index des textes d'Aristote 301
Index des textes de S. Thomas 303
Index analytique 309
Table générale 315

Superiorum permissu.
De licentia Ordinarii.





IMPRIMERIE DE MEESTER, WETTEREN (BELGIQUE).

Printed in Belgium